Tra quanti sono pensosi dei problemi dello spirito, è oggi più che mai vivo il desiderio di essere sempre più illuminati intorno al problema massimo, in cui tutti gli altri s'incentrano: quello della vita nostra in quanto è vita di pensiero e vita di azione. A nessun vero Maestro del pensiero e dell'educazione è sfuggita l'importanza di un tale problema. Agli effetti però di una sempre maggiore consapevolezza di ciò che veramente costituisce il nostro valore ed il nostro destino non basta la conoscenza del travaglio dei grandi: bisogna che tale conoscenza si accompagni ad una valutazione critica. I Profili della nostra collana tendono appunto a dare una conoscenza breve ma essenziale delle dottrine caratteristiche dei diversi filosofi e pedagogisti, ed a guidare lo spirito nella valutazione di esse in rapporto ai princìpi del Cattolicismo.

Ogni profilo è costituito di tre parti: una prima in cui si espone la vita del Maestro, in relazione all'ambiente storico in cui egli visse e operò; una seconda parte in cui si espongono i tratti essenziali del suo pensiero o della sua opera; una terza parte in cui si svolge una valutazione critica di tali dottrine dal punto di vista cattolico.

MAESTRI DEL PENSIERO E DELL'EDUCAZIONE

PROFILI

"LA SCUOLA" EDITRICE
BRESCIA

SERIE PRIMA

Pubblicati:

P. Rotta — PLATONE
P. Rotta — ARISTOTELE
G. B. Guzzetti — S. TOMMASO
C. Giacon — OCCAM
S. Vanni Rovighi — GALILEO
G. Ceriani — SPINOZA
F. Amerio — LEIBNIZ
G. Bianchi — LOCKE
L. Pelloux — HEGEL

In preparazione:

P. Rotta — SOCRATE
L. Pelloux — PLOTINO
A. Masnovo — S. AGOSTINO
C. Ottaviano — ABELARDO
M. Gentile — BACONE
P. Rotta — CUSANO
C. Ottaviano — CARTESIO
P. Rotta — BERKELEY
F. Amerio — VICO
G. Bontadini — HUME
C. Mazzantini — KANT
M. Campo — FICHTE
U. Padovani — SCHOPENHAUER
L. Bozzetti — ROSMINI
F. Olgiati — BERGSON
M. Sciacca — BLONDEL
S. Vanni Rovighi — HEIDEGGER

Ogni volumetto L. 8 - Dieci volumetti L. 70

MAESTRI DEL PENSIERO
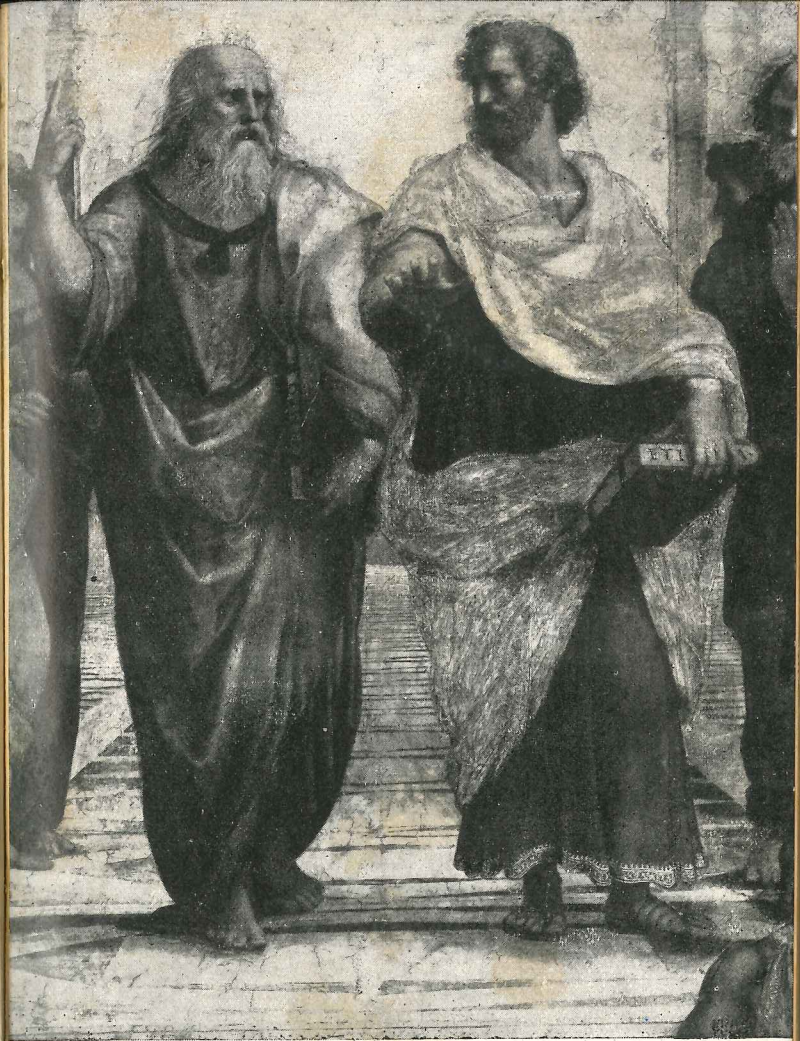
Immagine impressa sul frontespizio del Libro: De Soza Matthaeus. *Optata diu articolatio et illustratio Oxoniensis libri primi Sententiarum Subtilissimi Joannis Duns Scoti,* Salmanticae, ex officina Didaci a Cussio, 1629.

CARLO GIACON

Professore all'Aloysianum e all'Università Cattolica del S. Cuore di Milano

OCCAM

LA "SCUOLA" EDITRICE

Tipografia Soc. Ed. « La Scuola » (G. Montini) 1943.XXI.

I.

L'UOMO E LE OPERE

L'AMBIENTE

Nella storia della filosofia, in quel periodo che va dalla fine dell'età aurea della Scolastica al primo affermarsi della filosofia moderna, un nome eccelle sopra tutti gli altri, quello di Guglielmo di Occam. Questo nome rappresenta tutto un movimento di pensiero, che suole essere chiamato, secondo punti di vista diversi, Scolastica della decadenza, oppure preparazione della filosofia moderna. Non si ammette infatti più dagli storici della filosofia, quando si parla di origini della filosofia moderna, un salto, un inizio totalmente nuovo, una specie di generazione spontanea; ma si vanno studiando sempre più i germi che, proprio staccandosi dall'albero della Scolastica, gettarono le radici della filosofia del Rinascimento e dell'età moderna.

Figura strana di frate, di filosofo e di politico è Guglielmo di Occam, benchè assai più strana sembri a noi uomini del secolo XX che non dovette apparire agli uomini dei secoli XIV e XV. Fino dalla più giovane età egli abbraccia l'ideale del Poverello d'Assisi, e si dedica con entusiasmo allo studio della sapienza divina. Alla povertà e allo studio egli rimane fedele tutta la vita. Però povertà e studio gli sono causa delle

più fortunose e impreviste vicende. A causa dello studio viene in sospetto di eresia, e a causa della povertà diventa nemico del Papa. Per trovare un appoggio al suo modo di agire, diviene teologo d'un imperatore che è in lotta col Papa. Scomunicato, scrive volumi ed opuscoli in difesa dei diritti imperiali contro l'autorità pontificia. Muore non si sa se riconciliato con la Chiesa o ancora scomunicato. Eppure egli diviene un caposcuola, posto sullo stesso livello di S. Tommaso e di Scoto, e le sue opere hanno tra le prime il privilegio della stampa.

Questi aspetti contrastanti della figura di Guglielmo di Occam si spiegano in parte considerando le condizioni religiose, civili e culturali dell'Europa di quel tempo dell'Inghilterra, patria di Occam. L'alba del secolo XIV aveva vista la morte di Bonifacio VIII e l'inizio della dimora dei Papi in Avignone. L'autorità pontificia usciva vittoriosa, ma indebolita, dalle lotte sostenute contro le usurpazioni imperiali; caduta poi sotto la protezione del Re di Francia, apparve ai poteri politici più schiava che regina. Si respirava nell'atmosfera la ribellione al Papa.

L'Inghilterra poi si trovava nel periodo di formazione dell'unità nazionale, e insieme doveva sostenere continue guerre per mantenere i territori francesi sottomessi al suo dominio. Per ottenere dai signori feudali i mezzi necessari per sostenere le guerre, i Re erano costretti a concedere considerevoli privilegi ed ampie libertà. Nel paese aleggiava uno spirito di indipendenza e di autonomia che fece dell'Inghilterra, attraverso i secoli, il paese classico delle istituzioni democratiche. Combattendo inoltre contro la Francia,

gli inglesi erano quasi inevitabilmente indotti a considerare come un loro nemico il Papa, che poteva apparire sotto le dipendenze dei Re francesi. Lo spirito di indipendenza e di critica, che Occam dimostrò nei suoi studi, e la ribellione al Papa, che lo travolse nella politica, non sono esenti dall'influsso dell'ambiente, in cui si maturò la sua giovinezza.

Egli poi apparteneva a un Ordine mendicante sorto per procurare alla Chiesa la tanto auspicata riforma dei costumi. Di fronte ai numerosi prelati che conducevano una vita ricca e scorretta, i frati riformatori attiravano la venerazione delle popolazioni profondamente cristiane. La venerazione però poteva divenire una tentazione di indipendenza dalla legittima autorità. Occam fu trascinato nell'opposizione al Papa dal Generale del suo Ordine, che lanciava encicliche a tutta la cristianità come fosse un altro capo della Chiesa.

Quanto poi all'atteggiamento particolare assunto da Occam nella sua attività filosofica, si riconoscono in essa le tendenze empiristiche proprie della mentalità inglese. Fin dal suo costituirsi in nazione, si manifestò nel popolo inglese un carattere di praticità eccezionale, dovuto forse alla necessità della difesa del territorio insulare attaccato da sempre nuove incursioni dal mare. Rivali poi nel campo politico, Inghilterra e Francia dovevano differenziarsi anche nel campo culturale: a Parigi fioriva la speculazione più astratta e intellettualistica; a Oxford venne sempre più diffondendosi lo spirito empiristico e sensistico, più aderente all'esperienza e all'osservazione. Più che la grande metafisica, furono coltivate le scienze na-

turali e le matematiche: esempi illustri erano stati Alfredo di Sareshel e Roberto Greathead.

Le tradizioni culturali dell'Ordine francescano influirono certamente ancor più nella formazione scientifica di Guglielmo di Occam. Fin dal primo sorgere dell'Ordine, si erano andate formando due scuole francescane, una a Parigi e una a Oxford. A Parigi si compilavano Commenti e Somme, a Oxford si coltivavano le scienze naturali e le ricerche critiche. In entrambe però vi era qualche cosa di comune: la tendenza fondamentale al dato positivo, empirico, sperimentale; era sempre l'opposizione al carattere più speculativo e sintetico dello spirito greco e latino.

Adamo di Marsh, Tommaso di York, Guglielmo Shyreswood, Roberto Bacone e Riccardo Fischacre furono i primi maestri francescani, quelli che impressero le prime direzioni; Ruggero Bacone, critico implacabile e insolente, ardito propugnatore del metodo sperimentale e positivo, e Duns Scoto, il rappresentante più autorevole dell'opposizione all'intellettualismo di S. Tommaso, definirono per sempre la tradizione speculativa dell'Ordine francescano. Occam, col suo nominalismo, non fece che consacrare le tradizioni oxfordiane e francescane, lasciandole in eredità, per mezzo dei suoi discepoli, alla filosofia moderna; Hobbes, Locke e Hume raccolsero quell'eredità, e divennero i sistematici dell'empirismo.

LA VITA

Guglielmo nacque tra il 1295 e il 1300 ad Occam (Ockham), un paesello a sud di Londra: così oggi gli storici della filosofia ritengono comunemente. Prima però delle ultime accurate ricerche, dovute specialmente allo Hofer, si ritenevano per vere alcune leggende formatesi nel secolo XIV, le quali, per accrescere la fama di Guglielmo, ne avevano fatto un discepolo auricolare di Duns Scoto a Parigi, un alunno del celebre Merton College, un parroco di Langton prima di vestire l'abito francescano.

Entrato giovane nell'Ordine di S. Francesco, compì a Oxford gli studi filosofici e teologici, abitando nel convento che l'ordine aveva eretto in quella ormai celebre città universitaria. Al termine dei suoi studi egli ottenne il grado di baccelliere, e incominciò ad insegnare sotto la guida di un dottore o maestro, oggi diremmo quale assistente di un professore ordinario. Sembra infatti che egli non abbia mai raggiunto il grado di dottore. Che egli abbia insegnato a Oxford non v'è dubbio perchè restano le sue opere a testimoniarne l'attività didattica. Però i documenti che

lo riguardano, sia dell'Università di Oxford sia dell'Ordine francescano, portano tutti il titolo di « *bachalarius formatus* », non mai quello di dottore.

Di qui probabilmente l'origine del titolo di *Venerabilis Inceptor* con cui Guglielmo di Occam passò alla storia. « *Incipere in theologiam* » era chiamato appunto l'ufficio dei baccellieri o assistenti di tale materia, donde l'epiteto « *inceptor theologiae* »; e il qualificativo di *venerabilis* era dato a coloro che appartenevano allo stato ecclesiastico o religioso. Fu facile ai discepoli di Occam, costituitisi in scuola col titolo di *Nominales*, di usare il termine *inceptor* come iniziatore della logica nuova per opposizione all'antica, l'iniziatore di una nuova scuola e di una nuova filosofia; e si formò la frase « *Venerabilis Inceptor invictissimae scholae nominalium* ».

Egli insegnava a Oxford, quando si suscitarono vive opposizioni per le sue nuove e ardite teorie logiche, e si formarono sospetti assai gravi sulla sua perfetta ortodossia nella fede, a causa delle applicazioni della nuova logica alla teologia. Molto probabilmente il Cancelliere dell'Università, che era allora Giovanni Lutterell, credè suo dovere informare la Santa Sede, che trovavasi allora ad Avignone, dei pericoli provenienti dall'insegnamento del nuovo baccelliere. Occam venne citato alla corte papale: era l'anno 1324, la prima data sicura della vita del Venerabilis Inceptor. Occam dovette interrompere a malincuore l'insegnamento e recarsi ad Avignone, dove fu istituito il processo intorno alle sue dottrine,

Le accuse erano desunte dal suo Commento ai Libri delle Sentenze di Pietro Lombardo.

Tra i sei giudici nominati dal Papa, che allora era Giovanni XXII, si trovava il celebre domenicano Durando di S. Porziano, futuro vescovo di Meaux. Recentemente sono state pubblicate le proposizioni che i giudici ritennero degne di censura e condanna. Sono 51, ma soltanto nove sono di carattere filosofico; tutte le altre sono teologiche, come era del resto il carattere fondamentale del Commento alle Sentenze. Molte delle proposizioni teologiche non sono condannate come eretiche, e quelle filosofiche sono dette semplicemente erronee, ma non contrarie alla fede.

Non fu riconosciuta in Occam volontà di eretico, ma soltanto arditezza nelle idee e logica deduzione nelle conseguenze. E' certo che le proposizioni filosofiche incriminate, quelle specialmente che riguardavano l'intuizione del non-esistente e la scienza delle nozioni e non delle cose, potevano condurre allo scetticismo. Ma era sì grande in quei tempi l'attaccamento alla fede, che avvilire la ragione e la filosofia dinanzi ad essa sembrava un'esaltazione della medesima, contro le pretese di quella pura filosofia, che si richiamava alle sole autorità di Aristotele e di Averroè.

Nel 1326 il giudizio dei censori fu presentato al Papa. Esso non conteneva una condanna per l'autore delle proposizioni; dovette però essere suggerito, come misura di prudenza, l'ordine per Occam di trattenersi in Avignone nella speranza che, vedendo

in qualche modo continuarsi il processo, moderando i propri ardimenti, attenuasse l'originalità delle proprie dottrine. Assai probabilmente Occam si sarebbe rassegnato alla sua sorte.

Ma una questione, affatto estranea alla filosofia, e in fondo anche alla teologia, si andava agitando proprio in quegli anni; essa diede agli avvenimenti una piega disastrosa, e travolse nella sua corrente la vita del Venerabilis Inceptor.

Nel 1226 era morto S. Francesco d'Assisi, l'eroe della povertà evangelica. Col decorrere degli anni, tra i suoi seguaci, accanto alla grande massa di quelli che invece di discutere l'ideale lo vivevano, sorsero da una parte gli spirituali e dall'altra i conventuali, i primi accesi difensori della così detta regola primitiva, i secondi fiacchi seguaci d'un ideale troppo alto. Sventuratamente i primi, nella loro esaltazione, si eressero giudici delle più alte autorità ecclesiastiche, giunsero a dichiarare anticristo il Papa, e a profetare una nuova Chiesa dello Spirito Santo, governata dai monaci. Vennero condannati.

Rimase viva però, oltre la condanna, una controversia, recata innanzi dagli spirituali, intorno alla povertà francescana e a quella di Cristo. Potevano i Francescani possedere in comune beni immobili e beni consuntivi? Aveva Gesù Cristo posseduto alcuni di tali beni in proprio o in comune con gli Apostoli?... I Papi Niccolò III e Clemente V, confermando la regola di S. Francesco, avevano deciso di fare la S. Sede proprietaria di tutti i beni, anche consuntivi, dei Francescani, lasciandone loro soltanto l'uso, e affermando che così avrebbero imitato esattamente la perfetta povertà di Cristo. Il Papa Giovanni XXII, per evitare controversie e malintesi, dichiarò che, pur essendo santa e salutare la disposizione di Niccolò III e di Clemente V, non era contrario alla povertà il possesso in comune dei beni consuntivi, e che era discutibile l'opinione se Cristo e gli Apostoli avessero sì o no posseduto qualche cosa in proprio o in comune.

Il 4 giugno 1322 Michele di Cesena, generale dei Francescani, pubblicò una lettera, indirizzata a tutta la cristianità, nella quale il Capitolo generale dell'Ordine dichiarava che Gesù Cristo e gli Apostoli non avevano posseduto nulla nè in privato nè in comune. Era una risposta troppo audace alla bolla del Papa. Questi rispose dichiarando di rinunciare al possesso dei beni dei Francescani.

Mentre fervevano le controversie tra il Papa e l'Ordine dei Francescani a causa della povertà, altre controversie turbavano tutta la Chiesa a causa dell'inimicizia sorta tra Ludovico il Bavaro e il Papa. Alla morte dell'imperatore Enrico VII, nel 1313, alcuni elettori si dichiararono per Ludovico di Baviera, gli altri per Federico d'Austria. Il Papa dichiarò di voler esaminare la controversia. Nella battaglia di Mühldorf, nel 1322, Federico fu vinto e fatto prigioniero. Il Papa però non rinunciò al diritto di esaminare l'elezione. Ludovico, mandando un suo vicario in Italia, mentre il Papa aveva eletto come vicario il re Roberto di Napoli, sollevò contro il Papa i Ghibellini della penisola. Il Papa nel marzo 1324 rispose colla scomunica.

Era il momento della maggiore tensione anche tra il Papa e l'Ordine francescano. Un gruppo di Francescani, i più esaltati, vedendo nel contenuto delle bolle di Giovanni XXII tanti contrasti col contenuto di quelle di Niccolò III e di Clemente V, considerarono il Papa caduto nell'eresia, e si rivolsero a Ludovico il Bavaro per ottenere l'appoggio imperiale, ed eventualmente l'elezione di un nuovo Papa. Il 22 maggio 1324 in un proclama dell'imperatore, ispirato dai Francescani ribelli, il Papa era dichiarato nemico di Cristo e degli Apostoli per aver pervertito la dottrina evangelica della perfetta povertà.

Nel giugno 1327, Giovanni XXII, per terminare le controversie intorno alla povertà, e per fare l'ultimo tentativo di staccare i Francescani e il loro generale da Ludovico il Bavaro, chiamò ad Avignone Michele di Cesena, per trattare, si diceva, di cose riguardanti l'Ordine da lui governato. Michele, da principio, esitò assai se dovesse obbedire; attribuì ad una malattia la dilazione del viaggio; ma finalmente si mosse dall'Italia, e il 1.° dicembre 1327 giunse ad Avignone, dove ricevette l'ordine di non allontanarsi dalla città papale.

Avvenne allora certamente l'incontro tra Occam e il suo generale. Gli animi erano oltremodo inaspriti e inclinati alla resistenza. Occam, per comando del suo superiore, incominciò ad interessarsi della questione della povertà, per sostenerne le difese di fronte al Papa. Egli stesso dirà, dopo la ribellione: « ex occasione data, superiore mandante, tres constitutiones, seu potius destitutiones haereticales, legi et studui diligenter » (1). Era porre legna al fuoco e preparare l'incendio.

Frattanto notizie molto gravi giungevano dall'Italia. Si venne a sapere che Ludovico, dopo aver preso Pisa, Lucca e Firenze, s'era avvicinato a Roma, vi era entrato trionfalmente, e aveva ricevuto il 17 gennaio 1328, dalle mani di Sciarra Colonna, lo schiaffeggiatore di Bonifacio VIII, la corona imperiale in nome del popolo romano.

Il 12 maggio l'imperatore e il popolo romano eleggevano come antipapa il francescano Pietro Rainallucci da Corvara, che prese il nome di Niccolò V. Un nuovo Capitolo generale dei Francescani, radunato a Bologna, il 22 maggio approvò in tutto la condotta del loro capo assente, e lo confermò nell'ufficio di generale.

I Francescani di Avignone non attesero di conoscere l'esito del Capitolo. Non potendo più sperare un accomodamento col Papa, d'intesa già con l'imperatore, si decisero al passo fatale. Il 26 maggio Michele di Cesena, Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo di Occam, contro la proibizione del Papa di allontanarsi da Avignone, eludendo la sorveglianza delle guardie pontificie, di notte presero la fuga. Presso Aigues Mortes una galera inviata dall'imperatore attendeva i fuggiaschi, i quali l'8 giugno giunsero a Pisa, dove si posero ai servizi dell'imperatore reduce da Roma, e da dove prestarono obbedien-

(1) Cfr.: K. MÜLLER, in: « Zeitschrift fur Kirchengeschichte », 1884, pp. 108-112.

za all'antipapa francescano. La leggenda racconta che Occam, incontrandosi coll'imperatore, abbia detto la celebre frase: « O imperator: defende me gladio, ego te defendam calamo ».

Contro gli evasi, Giovanni XXII emanò un mandato di cattura. Non riuscita però la cattura, giunti invece ad Avignone i messi del Capitolo di Bologna con la conferma di Michele di Cesena a generale dell'Ordine, il Papa, il 6 giugno emanò la condanna contro Michele e i suoi compagni. Nella bolla si dice che insieme a Michele è condannato anche: « quidam anglicus, Guilelmus Ocham ordinis praedicti, contra quem ratione multarum opinionum erronearum et haereticalium, quas ipse scripserat et dogmatizaverat, pendebat in Curia inquisitio auctoritate nostra diu jam incepta, et propter hoc erat, ne absque nostra licentia de Curia memorata discederet, arrestatus » (1). Nella Pentecoste del 1329 il Capitolo generale dei Francescani si sottomise al Papa, depose Michele e nominò un nuovo generale.

Nel frattempo Ludovico il Bavaro veniva abbandonato dai principi italiani. Nel dicembre era tornato a Monaco, e là veniva raggiunto, nel 1330, dai suoi consiglieri Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun, e dai tre Francescani scomunicati dal Papa, e non più riconosciuti dall'Ordine come suoi membri. Ciò non ostante i Francescani di Monaco fecero causa comune con l'imperatore, ed ospitarono i loro confratelli fuggiti da Avignone e dall'Italia. Occam indirizzò da allora la sua attività letteraria in difesa delle idee di politica religiosa dell'imperatore.

(1) Cfr.: C. EUBEL, *Bullarium franciscanum*, t. V, n. 714.

Nel 1346 Clemente VI, secondo successore di Giovanni XXII, rinnovò la scomunica contro l'imperatore. I principi elettori frattanto, alienatisi essi pure da Ludovico, se ne separarono, ed elessero a nuovo imperatore, Carlo IV di Lussemburgo. Ludovico moriva l'anno seguente. Nel 1348 Occam, fedele alla memoria del suo protettore, impugnava, in un ultimo scritto, la validità dell'elezione di Carlo IV.

Con la scomparsa però di Ludovico il Bavaro, la situazione era mutata sostanzialmente. Già fin dal 1330 l'antipapa francescano Niccolò V aveva riconosciuta la propria temerità, e si era sottomesso al Papa legittimo. Nel 1340 era morto Bonagrazia da Bergamo; nel 1342 moriva Michele da Cesena; altri francescani ribelli si sottomettevano al Papa, e rientravano nell'Ordine. Michele, prima di morire, aveva consegnato a Occam il sigillo dell'Ordine, e l'aveva nominato Vicario generale dell'Ordine in mancanza di un generale eletto legittimamente. Nel 1348 Occam inviò il sigillo, in occasione del Capitolo generale di Verona, al nuovo generale dell'Ordine, Guglielmo Farinerio.

Era questo un segno di pentimento e un desiderio di riconciliazione con l'Ordine e col Papa? E' assai difficile dirimere la questione. Ad ogni modo il gesto del rinvio non può mettersi in dubbio, ed esso è assai significativo per quanto riguarda l'atteggiamento finale delle disposizioni di Occam verso il suo Ordine e verso il Papa. Non è certo l'atto dell'ulti-

ma sfida; è almeno un indizio della cessazione dalla ribellione aperta e ostinata.

Clemente VI, l'8 giugno 1349, accordava l'assoluzione a condizione che venisse sottoscritta una formula di condanna delle dottrine erronee intorno ai poteri rispettivi del Papa e dell'imperatore, quale era quella specialmente dell'appartenenza all'imperatore della nomina del Papa. Nessun documento del tempo ci assicura che la formula sia giunta nelle mani di Occam, che l'abbia sottoscritta, che si sia riconciliato con la Chiesa e con l'Ordine. Dal 1349 non si parla più di Occam. Si pone quindi la sua morte o in quell'anno o nel 1350. Il suo sepolcro era a Monaco nel convento dei Francescani, distrutto all'inizio del secolo scorso.

LE OPERE

L'attività letteraria di Guglielmo di Occam è stata molto considerevole, anche se la produzione delle opere, a causa delle vicende della sua vita, non abbia assunto la proporzione e la vastità di quelle di S. Tommaso e di Duns Scoto, che pure morirono in giovane età. Essa rimane considerevole anche se assai spesso non si sa se il testo delle opere attribuite al Venerabilis Inceptor sia direttamente suo o non piuttosto trascrizioni di discepoli, talvolta rivedute e ordinate dallo stesso maestro, e talvolta nemmeno riveduta da lui. Questa situazione di cose non era infrequente in quei tempi nei manoscritti, e poi quindi anche nelle prime edizioni a stampa.

Manca sventuratamente, per ora, un'edizione critica delle opere di Occam, e manca anche una qualsiasi edizione relativamente recente delle opere filosofiche e teologiche che più interessano. Queste sono state quasi tutte edite alla fine del secolo XV e sono quindi in gran parte incunabuli. Le opere politiche, oltre alle edizioni del secolo XV, sono state in gran parte raccolte nelle collezioni del Goldast e dello Scholz (1).

(1) P. DONCOEUR S. J., coadiuvato dal dott. Maugers di Lovanio, stava preparando un'edizione critica del Commento

I manoscritti che contengono le opere attribuite a Occam, anche le principali, variano assai nella loro dicitura; alcuni hanno soltanto alcune questioni, o hanno il testo assai raccorciato; altri uniscono le questioni di un'opera con quelle di un'altra. Risulta quindi che talvolta si è dinanzi ad alcune compilazioni, ricavate dalle varie opere, secondo le utilità e gli interessi più diversi, senza la preoccupazione di voler riferire integralmente l'opera originale.

L'attività letteraria del Venerabilis Inceptor si distribuì in tre tempi: l'insegnamento di Oxford, il periodo di Avignone, e la dimora a Monaco. Nel primo

---

alle Sentenze, ma la guerra del 1914 troncò il lavoro e non fu ripreso (cfr.: *Revue de Sciences Philos. et Théol.*, 1921, n. 27). Recentemente il P. PHILOTHEUS BÖHNER O.F.M. ha iniziato l'edizione critica di alcuni testi occamistici; il primo fascicolo contiene la: *Quaestio prima principalis Prologi primum librum Sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel*, Zurigo, 1939. In questi ultimi anni T. BRUCE BIRCH ha curato un'edizione critica del *De sacramento Altaris* (The Lutheran Literary Board, Burlington, Jova, U.S.A.); L. BAUDRY ha edito un *Breviloquium de potestate Papae* (Parigi, Vrin, 1837), trovato in un manoscritto di Ulma, e che pare sia proprio di Occam, e un *Tractatus de principiis theologiae* (Parigi, Vrin, 1936), che, se non è di Occam, contiene certamente le sue dottrine; M. GRABMANN ha curata l'edizione di una *Quaestio de universalibus secundum viam et doctrinam Guilelmi de Occam* (Monaco, 1930, p. 40), che è il compendio delle dottrine del Venerabilis Inceptor, redatto da un discepolo, e che si trova nel Codice Vaticano Palatino 998. Le principali opere politiche si trovano in: M. GOLDAST, *Monarchia Romani Imperii*, Amsterdam 1630 e Francoforte 1668; le minori sono state pubblicate da R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, Roma 1911 e 1914.

tempo vi sono le opere filosofiche e teologiche connesse coll'insegnamento; nel secondo vi è la revisione delle precedenti, e forse la stesura delle altre opere filosofiche, logiche e fisiche, di compilazione ed originali; nel terzo vi sono le opere di polemica sulle presunte eresie papali, e di teologia e di politica sui poteri del Papa e dell'imperatore.

Quanto alla cronologia delle singole opere, non si può giungere che a una certezza molto relativa. Il criterio più sicuro è il tono generale e lo stile delle singole opere, in relazione con le avventurose vicende dell'autore. Pare certo che la prima opera sia il *Commento alle Sentenze*. Data però la sproporzione tra il commento al prologo e al primo libro, e il commento agli altri tre, alcuni critici avevano pensato che, a Oxford, fosse stata composta solo la prima parte di esso, e che poi, per completarlo in fretta, fosse stato fatto un breve commento alla seconda. Dopo la pubblicazione delle proposizioni, su cui fu fatto ad Avignone il processo contro Occam, dalla quale risulta che alcune sono tolte anche dal commento al II, III e IV libro delle Sentenze, è persuasione comune che tutto il Commento sia stato scritto a Oxford. In esso Occam propone le proprie idee originali, con franchezza sì, ma talvolta anche con una certa moderazione ed esitazione.

Con maggiore moderazione ancora, e con espressione di ancor maggiore dilucidazione di idee troppo ardite, è stato scritto il *De sacramento Altaris*, nel quale, trattandosi intorno alla SS. Eucarestia, vengono trattate le questioni intorno alla sostanza e alla quantità, argomenti di fondamentale importanza nel-

l'occamismo, sia come conclusione delle premesse logiche e gnoseologiche, sia come punto di partenza per una concezione propria di tutto il mondo fisico.

Il tono invece dei *Quodlibeta* è assai aspro; in essi Occam propone con assoluta sicurezza le proprie idee, e non usa alcun riguardo per evitare durezze di espressione: sembra proprio che egli non abbia più nulla da temere e da perdere. Probabilmente la materia dei Quodlibeta, che generalmente riferivano le discussioni e le dispute dei discepoli, preparate però dai maestri, era stata disposta a Oxford; ma il testo definitivo di essi deve essere stato steso a Monaco, dopo la rottura col Papa.

Al periodo di Avignone e alla dimora a Monaco appartengono pure l'*Expositio aurea super totam artem veterem*, abbastanza voluminosa, e la *Summa totius logicae*, più breve della precedente; più probabilmente l'Expositio è stata scritta ad Avignone prima dei Quodlibeta scritti a Monaco, e la Summa a Monaco dopo i Quodlibeta, poichè in essa egli cita il Commento alle Sentenze e l'Expositio. A Monaco pure, forse anche prima dei Quodlibeta, nei quali sembra che vengano citate, Occam redasse le *Summulae in libros Physicorum*, preparate però, quanto alla materia, già ad Oxford durante l'insegnamento.

Le opere ora citate sono le principali che siano state edite a stampa. Il De sacramento Altaris è stampato in appendice ai Quodlibeta oppure all'Expositio aurea, dopo che, quanto a quest'ultima, vengono intercalati i « Quodlibeta » e i « Theoremata et propositiones de Corpore Christi » di Egidio Colonna. In appendice invece al Commento alle Sentenze si trova

il *Centiloquium theologicum*, una succinta esposizione di 100 tesi di teologia, la quale, più a causa della grande diversità degli argomenti trattati, che per la serietà delle questioni e delle soluzioni, si deve assegnare al tempo della maggiore maturità di Occam, e quindi a Monaco.

Si trovano soltanto manoscritte alcune altre opere attribuite a Occam: un trattato *De successivis, de motu, loco, tempore et relatione*, le cui idee però sono già enunciate nelle Summulae in libros Physicorum; sono poi annunciate, con titoli diversi, tre altre opere di fisica: *Quaestiones in octo libros Physicorum, Expositio physicae, Quaestiones super libros Physicorum;* ma probabilmente esse non sono altro che rimaneggiamenti, fatti da discepoli o da amanuensi, delle Summulae di Occam. Sembra infine autentico un commento al libro *De sophisticis elenchis* di Aristotele. Altri scritti minori o non sono autentici o sono di valore trascurabile.

Gli scritti di polemica e di politica, con attinenze però alla teologia, appartengono tutti alla dimora di Monaco, tra gli anni 1330 e 1349, e si possono distinguere in due gruppi: quelli di polemica col Papa, specialmente intorno alla questione sulla povertà, fino al 1338; e, dopo la dieta di Francoforte, quelli di politica in difesa del potere imperiale contro quello papale. Il primo è l'*Opus nonaginta dierum*, che è stato scritto dopo la pubblicazione della bolla « Quia vir reprobus » di Giovanni XXII del 16 novembre 1329, in cui veniva esposta la controversia sulla povertà e veniva condannato Michele di Cesena. Lo scritto è una esposizione e una discussione

intorno al contenuto delle varie bolle del Papa sulla incresciosa controversia.

Nel 1333, dopo che Occam venne informato delle opinioni personali del Papa intorno alla visione beatifica, opinioni che il Papa aveva escogitato per accondiscendere in parte agli Orientali scismatici in vista della riunione con la Chiesa latina, e che aveva proposte in forma dubitativa, ben lungi dal volerle definire come verità di fede, Occam compose un breve scritto: *De dogmatibus papae Johannis* XXII, dove, nella prima parte, espone le idee del Papa, e nella seconda le confuta.

Subito dopo la morte del Papa avvenuta nel 1334, avendo avuta notizia della ritrattazione del medesimo per quanto riguardava le opinioni sulla visione beatifica, Occam compose nuovamente, intorno a questo argomento, un altro scritto: *Contra Johannem* XXII, per affermare che, essendo insufficiente la ritrattazione, il Papa era morto come eretico, e che quindi tutti i suoi atti erano nulli; e poi un altro scritto: *Compendium errorum Papae*, in cui ripete tutte le accuse contro il Papa, specialmente circa la povertà e circa la pretesa di sottomettere a sè l'impero romano. Qui si nota già l'inizio dell'attività politica. Prima però di darsi completamente a questa, Occam compose un altro scritto: *Tractatus ostendens quod Benedictus Papa* XII *nonnullas Johannis* XXII *haereses amplexus est et defendit*: il nuovo Papa infatti non aveva condannato il suo predecessore, e perciò doveva considerarsi caduto nelle medesime eresie.

L'opera principale di carattere politico, ma insieme anche teologico, che fu composta probabilmente tra il

1332 e il 1339, è il *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate.* Nella prima parte, Occam tratta molto a lungo la questione quando le materie di fede possano venire definite. Si comprende che si tratta di conchiudere alla supposta eresia del Papa Giovanni XXII, con le conseguenze derivanti, cioè la sua legittima destituzione avvenuta per opera dell'imperatore.

Perciò, come seconda parte del Dialogo, viene inserito lo scritto: «De dogmatibus Johannis XXII». Nella terza parte si tratta dell'infallibilità della Chiesa e del Papa, delle relazioni tra il Papa e il concilio ecumenico, e della procedura da seguire nel caso di eresia del Papa. Egli discute sull'istituzione del papato e sulla sua autorità, sull'istituzione dell'impero e sui suoi diritti. Egli si scaglia contro la supposta estensione dei poteri del Papa, fatta specialmente dalla Curia di Avignone; e, volendo giudicare dei fatti avvenuti, tutte le volte che Papa e imperatore sono venuti in contrasto, egli giustifica l'operato dell'imperatore, fino all'elezione dell'antipapa.

Ma intanto vi erano state nel 1338 la riunione di Rense e la dieta di Francoforte, con le relative dichiarazioni intorno all'elezione dell'imperatore e alla sua indipendenza dal Papa. Occam scrisse una difesa delle dichiarazioni di Rense, le *Allegationes de potestate imperiali*. In esse, egli nega al Papa il potere temporale universale e l'attribuisce all'imperatore, come immediatamente datogli da Dio. Poco tempo dopo egli dovette scrivere le *Octo quaestiones super dignitate et potestate papali*, nelle quali nuovamente nega al Papa ogni potere sull'imperatore.

Nel 1342, l'imperatore fece unire in matrimonio il proprio figlio Luigi con Margherita Maultash, sua cugina, moglie legittima del principe Giovanni Enrico di Boemia ed erede del Tirolo, violando una delle leggi più severe della natura e della Chiesa. Occam, per legittimare il divorzio, scrisse una breve consultazione: *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, nella quale attribuisce all'imperatore i poteri del Papa nelle cause di dispense matrimoniali, e, di più, afferma che, se l'imperatore ha dichiarata la nullità di un matrimonio, non si deve più porre in discussione la questione. Lo scritto è breve, ma in esso non si fa soltanto della politica cesaropapista; si torna a fare della teologia; si afferma che i poteri del Papa sono molto limitati, e ne viene nuovamente dedotta l'assoluta indipendenza e sovranità dell'imperatore, anche in materie di giurisdizione ecclesiastica.

Avvenuta nel 1346, per interessamento del Papa, l'elezione di Carlo IV contro Ludovico il Bavaro, Occam compose un riassunto del Dialogo, intitolato: *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*. In esso l'acrimonia e la violenza sono assai forti. Anche qui egli non nega del tutto l'istituzione divina del primato di S. Pietro, e non fa del tutto la Chiesa soggetta all'imperatore; ma rinnova l'affermazione che sull'imperatore il Papa non ha alcun potere, senza distinguere se si tratti di potere spirituale o di potere temporale: è un potere spirituale quello di deporre il Papa in caso di eresia, ed esso è attribuito all'imperatore.

Nel 1348 poi Occam compose probabilmente il suo ultimo scritto, una breve difesa della memoria di Ludo-

vico il Bavaro: *De electione Caroli IV*. In esso afferma ancora il diritto dell'imperatore di deporre, in certe determinate circostanze, il Papa; non riconosce come legittimo il Papa Clemente VI; dichiara nullo il giuramento fatto da Carlo IV al Papa; nega al nuovo eletto la dignità imperiale, e lo dichiara decaduto anche da quelle di re di Boemia e di conte di Lussemburgo.

Dai critici recenti non sono più considerati autentici due altri scritti politici, attribuiti già a Occam: la *Disputatio inter militem et clericum per modum cuiusdam dialogi de potestate papae*, che risale ai tempi di Bonifacio VIII; e il *Defensorium contra errores Johannis XXII papae*, un breve appello di un gruppo di Francescani italiani, della corrente degli spirituali, che nega addirittura la costituzione sociale e gerarchica della Chiesa. Se anche questi ultimi scritti non sono autentici, con gli altri, contro i Papi e in favore degli imperatori, egli offrì le armi agli eretici che lo seguirono, e confermò, nelle loro pretese, i partigiani delle prepotenze dei governi assoluti. Eretici e partigiani non tardarono a manifestarsi.

II

IL PENSIERO

LA GNOSEOLOGIA

E' stato detto che Occam, a causa dei suoi principî logici e gnoseologici, della sua metafisica semplice e risoluta, delle sue idee teologiche e politiche, è uno dei principali precursori dei tempi nuovi, specialmente di quella filosofia moderna che sorge sulle rovine della filosofia scolastica: « l'indipendenza e l'autonomia spirituale di Occam di fronte alla tradizione fa di lui il primo pensatore dell'età moderna » (1).

Eppure lo studio della filosofia occamistica, anche se fa riconoscere che la speculazione del Venerabilis Inceptor ha fatto inclinare il pensiero verso l'empirismo e il positivismo, pure riporta in pieno nella filosofia scolastica, nel cui ambiente egli si è mosso interamente. E' vero che in questo ambiente egli si è mosso con grande autonomia; egli ha ammesso, se gli andava a genio, ciò che avevano ammesso i suoi prede-

---

(1) N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ochkam*, Lanciano, Carabba, 1931, p. VII. Tutto opposto alla valorizzazione dell'opera occamistica in funzione della filosofia moderna è il giudizio che ne dà, del resto molto sommariamente, G. DE RUGGERO, nella sua *Storia della filosofia*, p. III, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, vol. I, Bari, Laterza, 1937, p. 23.

cessori, ma più spesso ha modificato concetti e valori, e ha criticato con insistenza e senza riguardi ciò che egli riteneva inutile o falso. Eppure sarebbe impossibile comprendere l'opera occamistica senza vederla in relazione con ciò che avevano detto prima di lui Duns Scoto e S. Tommaso. Soltanto allora si può comprendere il vero posto che egli occupa nella storia della filosofia.

Il nome di Occam è legato al nominalismo; egli è passato alla storia col titolo di « Venerabilis Inceptor invictissimae scholae nominalium ». Questa designazione dev'essere profondamente radicata nella realtà. Ma che cosa indicava il termine « nominalismo »? Studiando l'opera occamistica appare chiaro che il nominalismo non riguardò soltanto la celebre controversia degli universali, ma coinvolse tutta una particolare gnoseologia, da cui scaturì una particolare metafisica o concezione generale della realtà e dei varî enti della medesima. Nel considerare pertanto la filosofia di Occam, può dapprima vedersi la sua gnoseologia, dipendente dal nominalismo fondamentale, e affermantesi nella critica al realismo degli universali e nella conoscenza intuitiva del singolare, e poi la sua metafisica nella sua parte generale e nelle sue specificazioni riguardo al mondo, all'uomo e a Dio.

IL NOMINALISMO

Generalmente il nominalismo viene definito in funzione della controversia medievale degli universali. Per dar ragione anche del termine, il nominalismo è

definito quella teoria che afferma trovarci noi dinanzi a un nome, e a nient'altro che a un nome, quando diciamo: uomo, triangolo, animale, corpo, sostanza, quando cioè ci troviamo di fronte alle espressioni indicanti una specie o un genere, in opposizione agli individui singolarmente determinati e particolari: Pietro, questo determinato triangolo, questo cavallo concreto, questo sasso particolare. Il nominalismo afferma che a questi nomi di oggetti singolari corrisponde qualche essere reale, qualche realtà; a quegli altri non corrisponde qualche essere e qualche realtà, e nemmeno un concetto unico della mente.

Prima che si accendesse la controversia, si può dire che, consciamente o inconsciamente, si ritenesse quasi generalmente che ai concetti dei generi e delle specie corrispondesse qualche cosa di reale, non già proprio al modo attribuito a Platone, come tanti esseri esistenti in sè e per sè nel mondo iperuranio, intuiti dalla mente prima della sua caduta sulla terra, ma esistenti sia in Dio, come idee eterne, immagini delle sue perfezioni e archetipi della creazione, sia nelle cose sensibili come essenze generiche e specifiche quasi elemento principale e fondamentale dei singoli individui. Una simile posizione era quella che doveva poi, nella controversia, venir chiamata col nome di *realismo*. Non mancavano però anche coloro che ritenevano, pur senza farne oggetto di particolare opposizione con i precedenti, che i concetti universali non fossero altro che i concetti della mente, utili a classificare più individui aventi grande somiglianza tra loro e grande differenza dagli altri. Questa posizione fu detta *concettualismo*.

Per quanto riguarda in particolare i sostenitori dei varî atteggiamenti nella controversia in parola, si può osservare che, contro una prima forma generica di realismo, Roscellino per primo elevò la voce negando ai concetti universali una corrispondente realtà degli individui concreti. Egli aveva probabilmente un'ottima intenzione, e partiva da un principio quanto mai vero: l'individuo non può essere un aggregato di parti, poichè allora non si ha più un individuo ma una molteplicità. Non ci può essere quindi distinzione reale negli individui tra natura universale e differenza individuante.

Ma egli esagerava un'esigenza vera quando non voleva riconoscere che il colore fosse qualche cosa di distinto dal corpo colorato, la sapienza qualche cosa di distinto dall'anima, come gli sembrava che non fosse distinto l'individuo e la persona dall'essenza e dalla natura. Egli perciò, per salvare l'individuo negò l'esistenza di una realtà oggettiva, corrispondente ai concetti universali di essenza e di natura, uguale nei singoli individui e comune a tutti. Egli affermò che le « universales substantiae » non erano che « flatus vocis »; « nullam rem partibus constare voluit, et solis vocibus species constare dixit » (1).

La reazione contro il nominalismo di Roscellino portò all'eccesso opposto, al realismo esagerato; fu quello, non ben definito, di S. Anselmo di Aosta, fu quello specialmente di Guglielmo di Champeaux. Quest'ultimo dapprima affermò esserci, p. es., in tutti gli uomini

(1) S. Anselmo, *De Fide Trinitatis*, c. 2; Patrol. lat., t. 158, col. 265 segg.

un'unica natura umana, concependo le differenze individuali e personali, soltanto quali determinazioni secondarie e accidentali di essa. Poi, in conseguenza delle critiche del suo discepolo Abelardo, disse che la natura, moltiplicata numericamente nei singoli individui e identica solo quanto a perfezione specifica, è indifferente a essere questo o quell'individuo, e negli individui è realmente distinta dalla individualità dei medesimi.

Abelardo, reagendo a sua volta contro questo realismo esagerato, negò apertamente le due dottrine di Guglielmo di Champeaux; però non disse, come Roscellino, che, trattandosi di generi e di specie, si trattasse soltanto di nomi e di parole; si avevano anche veri concetti, e nelle cose v'era una certa somiglianza reale che le avvicinava le une alle altre. Non si era più nel nominalismo, ma si affermava forse soltanto il concettualismo, pur avvicinandosi alla soluzione della questione.

La soluzione della controversia fu data da S. Tommaso, il quale, richiamandosi all'insegnamento genuino di Aristotele, tenne conto, da una parte, dell'esigenza dell'ente esistente di essere sempre singolare e individuo, e dell'esigenza dell'individuo di avere una vera unità; e dall'altra tenne conto del valore dell'intelletto, che non poteva, di sua natura, non adeguarsi all'intima realtà delle cose. Egli illustrò mirabilmente l'attività dell'intelletto nella formazione dei concetti, e chiamò astrazione l'operazione che coglie nei singolari della stessa specie, sia sostanziali sia accidentali, l'elemento specificatamente comune a molti,

l'essenza specifica. Questa, nelle cose singolari, si trovava individuata, e nell'intelletto universalizzata, senza che con ciò fosse diverso il contenuto nel concetto e nella realtà.

La soluzione data da S. Tommaso era strettamente legata a una particolare concezione metafisica della realtà, sopratutto alla teoria aristotelica della materia e della forma, quali elementi costitutivi dei corpi. Duns Scoto non aveva questa metafisica, e nella questione degli universali propose un'altra soluzione: introdusse anche in questa questione la sua « distinctio formalis ex natura rei » e ritornò di fatto, anche se non nelle espressioni, al realismo esagerato. Occam si trovò dinanzi alla polemica di Scoto contro S. Tommaso, e per reazione tornò al nominalismo. Col nominalismo occamistico si chiudeva la controversia degli universali.

Non è però da credere che la controversia si limitasse soltanto alla questione degli universali. Con essa infatti erano legate molte altre questioni; si trattava di tutto un complesso di premesse e di conseguenze, di cui la questione degli universali rimaneva la più caratteristica. In fondo essa stessa coinvolgeva i problemi più ardui di tutta la filosofia di ogni tempo: il valore della conoscenza e la costituzione della realtà. Non era infatti difficile accorgersi che tutti i nostri concetti erano concetti universali, e che conoscevamo i singolari accumulando attorno ad essi concetti universali. Se dunque il concetto universale non riferiva la realtà singolare, quale valore aveva la nostra conoscenza? e poichè si aveva scienza soltanto

in quanto questa era universalmente e necessariamente valida, non veniva soppresso il valore della scienza?

Il nominalismo portava con sè tutto un modo proprio e radicale di concepire la cognizione e la realtà. V'è chi pensa che l'anima del nominalismo e la sua visione centrale sia una particolare concezione del reale, un'intuizione metafisica: l'individuo esistente è tutto un blocco, colato tutto d'un pezzo, indistinto e indiviso in sè, che possiede, ciò che ha, tutto allo stesso modo, senza aver nulla in sè che lo accomuni ad altri individui, e che lo porti alla contraddizione di essere diviso da se stesso (1).

Altri ha visto l'essenza del nominalismo, in una filosofia dell'assoluta onnipotenza e piena libertà divine, e quindi in una filosofia della totale contingenza delle creature, in cui veniva negato ogni valore reale a tutto ciò che nel mondo poteva essere ritenuto come universale e necessario. Tolto l'universale non restava che il singolare, e nella conoscenza reale del singolare e non dell'universale insisteva tanto il nominalismo come suo punto centrale. Poteva quindi essere una preoccupazione teologica quella che conduceva a una concezione nominalistica del reale: l'averroismo infatti, che negava la libertà divina, conduceva al panteismo (2).

(1) P. Vignaux in: « Dict. Théol. » art. *Nominalisme*, col. 742, e in *La pensée au Moyen Age*, Paris, Colin, 1938, p. 163.

(2) L. Baudry, *Le « Tractatus de principiis theologiae » attribué a G. d'Occam*, Paris, Vrin, p. 39.

Altri ha veduto l'origine e l'essenza del nominalismo in principî e metodi gnoseologici, che comandarono la stessa metafisica nominalistica. La gnoseologia realistica si sarebbe trovata nell'incapacità di spiegare la conoscibilità delle cose individuali perdendosi in un groviglio di distinzioni e sottodistinzioni. All'intelletto, facoltà dell'universale, l'individuo sarebbe rimasto un enigma; e siccome la realtà è composta di individui, la realtà sarebbe stata sconosciuta all'uomo. Il nominalismo avrebbe colmato l'abisso, avrebbe riavvicinato il soggetto conoscente alla realtà, fino a unire e unificare questo e quello nella conoscenza intuitiva del singolare. Il ricorso all'esperienza sarebbe stato il metodo del sistema, e la conoscenza intuitiva ne sarebbe stata l'idea centrale. (1).

Queste visioni del nominalismo sono però visioni soltanto parziali. Tutta una serie di tesi e soprattutto di negazioni formava il patrimonio dottrinale del nominalismo. Dalla negazione assoluta dell'esistenza reale dell'universale, e dall'affermazione dell'individuo come realtà indipendente e primigenia, seguiva la negazione della ricerca di un principio di individuazione, fosse stato questo la materia prima di S. Tommaso o l'« haecceitas » di Duns Scoto. Ne seguiva la negazione dell'unicità delle forme separate o intelligenze pure, come gli Angeli, di cui l'individuo si diceva esaurire tutta la specie. Ne seguiva l'impossibilità di provare con la sola ragione l'unicità dell'Essere assoluto, ne seguiva la negazione della distinzione reale tra l'essenza e l'essere negli enti creati. Ne seguivano la negazione del principio di causalità e la negazione della realtà della causalità finale.

(1) N. Abbagnano, *G. di Ochkam*, pp. 43-56.

Il nominalismo, nel suo insieme, risultava un sistema di negazioni. Donde mai procedeva tutto questo radicale agnosticismo, mentre era pur fiorita nel passato tanta speculazione? Poichè il nominalismo prendeva posizione riguardo a ogni questione sia filosofica, sia teologica, sia morale, sia scientifica, esso doveva dipendere da una particolare mentalità, che si recava, consapevolmente o inconsapevolmente, nella trattazione di tutte le quetioni. Non può negarsi infatti che nell'uomo si manifestino, nell'esercizio dell'intelligenza, atteggiamenti, inclinazioni e abitudini assai diverse, il complesso delle quali costituisce ciò che si chiama mentalità, e si parla di mentalità dell'uomo e della donna, d'un italiano e d'un tedesco, di un matematico e di un filosofo.

Nella filosofia, studiandone la storia, si sogliono distinguere due correnti, quella razionalistica e quella empiristica. Ora, nella formazione di queste due correnti, e nelle determinazioni dei diversi sistemi in seno ad esse, oltre all'ambiente e molto più dell'ambiente, hanno avuto un influsso considerevolissimo due diverse mentalità, che potrebbero chiamarsi l'una geometrica e l'altra metafisica.

Riesce a tutti facile rimanere interamente persuasi dalla dimostrazione di un teorema di geometria. L'evidenza risulta dal fatto che in una figura geometrica sono resi minimi e sono semplificati al massimo gli elementi che sono presi in considerazione, sì che la

rappresentazione fantastica dell'oggetto è resa facilissima. Il processo di semplificazione conduce dinanzi alla sola estensione, e l'idea di questa è per noi l'idea più comune e naturale. L'evidenza geometrica era l'evidenza ideale per Cartesio e per Spinoza. Desiderare, accontentarsi e richiedere sempre una simile evidenza è frutto di *mentalità geometrica.*

L'evidenza geometrica è connessa con l'estensione e con la facoltà di rappresentarla, la fantasia; e noi ci rappresentiamo ogni essere, anche spirituale, come se fosse esteso. Comprendiamo però che può esistere un essere non esteso, perchè essere qualche cosa non vuol dire senz'altro essere qualche cosa di esteso. Per concepire però un ente non esteso è necessario prescindere da ogni rappresentazione fantastica del medesimo; nelle considerazioni che hanno per oggetto enti non estesi, è necessario conservare sempre vigile la preoccupazione di non ricadere sotto la subordinazione del fantasma esteso che pure sta dinanzi; è necessario attendere soltanto al valore del contenuto concettuale e correggere le esigenze puramente fantastiche. La mentalità che sa così prescindere dall'estensione può chiamarsi non a torto *mentalità metafisica.* La distinzione delle due mentalità richiama quella pascaliana tra l'*eprit de géometrie* e l'*esprit de finesse.*

Tenendo presente questa distinzione, si può constatare che i capisaldi principali e le tesi secondarie, le affermazioni e le negazioni del nominalismo derivano da una mentalità geometrica, e che da essa dipendono anche i punti di vista particolari designati come fonti del nominalismo stesso. L'intuizione dell'individuo come blocco tutto d'un pezzo, privo, nell'intimo della sua essenza, di quel complesso di perfezioni diverse, per le quali si inserisce realmente nella gerarchia armonica degli esseri, è frutto di una mentalità che non sa concepire che distinzioni reali tra una figura geometrica e un'altra. Dalla stessa mentalità deriva una filosofia della contingenza, la quale, per non penetrare nella ricerca delle cause ultime e intrinseche delle cose e del loro agire, sbarra fin dall'inizio la via con un: così Dio ha voluto. Da esso deriva il disprezzo verso il presunto groviglio di distinzioni che avrebbe fatto perdere di vista il singolare e l'individuo, e il richiamo quindi all'esperienza, come unico criterio di verità.

La stessa mentalità spiega il formarsi delle tesi caratteristiche del nominalismo e specialmente delle sue negazioni. Perchè cercare un principio di individuazione, se ogni ente, in quanto tale, come ogni figura geometrica in quanto tale, era già di per se stesso determinato e individuato? perchè affermare l'impossibilità di esistenza della materia separata dalla forma, se la materia era un ente esteso come la forma e tutti gli altri? perchè affermare l'unicità della forma sostanziale se le forme potevano concepirsi una accanto all'altra come tante figure geometriche? a che cosa potevano ridursi la sostanza corporea e le qualità sensibili se si distingueva da esse la quantità? immaginata la semplicità divina come la semplicità d'una sfera, come potevano in qualche modo distinguersi in Dio l'essenza dagli attributi, e le persone dall'essenza? Un triangolo non può mai essere tre triangoli; come non dire contradditorio il mistero della SS. Trinità? Solo l'autorità divina pote-

va far credere un mistero così opposto alla ragione; dove non si trattava che di ragione, ogni cosa doveva essere ridotta alla semplicità ed evidenza geometrica. Ecco il nominalismo.

LA CONOSCENZA DELL'UNIVERSALE E DEL SINGOLARE

Benchè il nominalismo, di cui Occam è considerato il principale promotore, riguardasse tutte le questioni gnoseologiche e metafisiche, esso si manifestò più particolarmente nella critica al realismo degli universali e nella dottrina della conoscenza intuitiva del singolare: nella trattazione di queste due questioni si segnalò l'ingegno occamistico; in esse Occam portò un contributo originale, mentre nelle altre questioni non fece che adottare i punti di vista proprî della tradizione agostiniano-francescana, acuendo le differenze dalla tradizione aristotelico-tomistica.

Come era sorta, quale significato aveva, quali questioni metafisiche coinvolgeva la dottrina aristotelico-tomistica della conoscenza dell'universale? Eraclito, ponendo in luce la continua mutabilità e l'indefinita molteplicità delle cose, aveva detto che noi non possiamo avere una conoscenza di esse valida per tutte e per sempre. Parmenide aveva detto l'opposto: non vi è che un ente solo, semplicissimo ed eterno, e di esso abbiamo una scienza perfetta e assoluta. I Sofisti, dinanzi a queste due posizioni estreme, avevano conchiuso che erano entrambe vere e false insieme.

Socrate aveva compreso che propria dell'uomo non era nè un'assoluta ignoranza, nè una scienza assoluta; l'uomo poteva sapere qualche cosa, specialmente se osservava che sotto gli aspetti più diversi vi era qualche cosa di permanentemente vero; bisognava riconoscere il permanente nel mutevole, il comune nei particolari. Socrate trovò che nella formazione del concetto della mente si verificava il passaggio dal molteplice all'uno, dal mutevole al necessario. La giustizia come tale era nel concetto; ma insieme la si trovava realizzata in una qualche maniera negli uomini e nelle loro azioni. Si poteva dire di ogni uomo particolare ciò che si poteva dire della natura umana realizzata in ciascuno. Se gli uomini potevano parlarsi e intendersi tra di loro, era perchè avevano concetti comuni, che riferivano non il contingente, il particolare, il soggettivo, come pretendevano i Sofisti, ma l'universale, il necessario, l'oggettivo quale essenza delle cose.

Platone s'era accinto a studiare il problema metafisico per dare un sostrato ontologico ai concetti universali del Maestro; bisognava trovare anche nella realtà il necessario e l'assoluto. Come mai infatti i concetti intellettuali universali potevano provenire dalla conoscenza delle realtà sensibili e particolari? Platone ricorse all'ammissione di un mondo ultrasensibile, puramente intelligibile, di essenze radicalmente diverse da quelle di quaggiù, di cui quelle di quaggiù erano pallide similitudini ed immagini, e

spiegò la cognizione intuitiva di quelle essenze, avuta in una esistenza dell'anima antecedente alla nascita in questo mondo, cognizione che veniva eccitata nell'occasione della cognizione sensibile delle essenze simili corrispondenti di quaggiù.

Se era assolutamente vero che per spiegare il molteplice bisognava ricorrere all'uno e che per spiegare il contingente bisognava ricorrere al necessario, non era altrettanto vero che per spiegare la cognizione del necessario fosse richiesta una cognizione immediata di questo come esistente in se stesso, quale ente immateriale, se si poteva spiegare la cognizione, quale noi abbiamo quaggiù, ammettendo di ottenerla dalla cognizione delle cose sensibili e materiali. Se Platone fu un genio nella metafisica, altrettanto non fu nella gnoseologia. La correzione fù portata da Aristotele, il quale servendosi della metafisica del Maestro, diede una gnoseologia aderente ai dati di fatto più evidenti.

Aristotele osservò innanzi tutto l'esistenza di una dipendenza strettissima tra la conoscenza intellettuale e la conoscenza sensitiva. Se a un uomo mancava un senso, mancavano nella mente i concetti relativi: dunque la conoscenza concettuale prendeva il suo inizio dalla conoscenza sensitiva (1). La teoria platonica della reminiscenza era stata trovata per spiegare quelle proprietà di universalità, di immobilità, di eternità dei concetti, che non potevano provenire dalla conoscenza sensitiva dei singolari. Però questa teoria non trovava nessuna conferma

(1) *Anal. post., I,* 18-23.

nei fatti. Forse che l'origine di tali proprietà si poteva spiegare anche in modo diverso?

L'intelletto, prima di conoscere, disse Aristotele, è come una tavoletta da scrivere, sopra la quale non è ancora scritto di fatto nulla, ma sulla quale può essere scritta qualsiasi cosa (1). Riflettendo sul nostro modo di conoscere intellettuale, Aristotele vide che il nostro intelletto non portava con sè le sue cognizioni sin dalla nascita, nè le aveva in forza della sua natura; ma le acquistava avvicinandosi alle cose, e cogliendone dapprima gli aspetti più varî e indeterminati, cioè i più universali. Aristotele vide che se noi avessimo avuto il concetto proprio degli individui, noi non saremmo ricorsi a più concetti, per individuare un oggetto particolare. Ritenendo quindi che ai concetti universali corrispondesse nelle cose la perfezione che essi rappresentavano, anche se nelle cose questa perfezione si trovava concreta e individualizzata, Aristotele disse che la scienza è costruita con concetti universali: πᾶσα ἐπιστήμη καυόλου (2).

Il potere intellettivo dell'uomo doveva essere doppio. Se prima di conoscere, l'intelletto era « tabula rasa » e perciò intelletto in potenza: ὁ νοῦς δυνάμει, un altro intelletto doveva scrivervi sopra tutto ciò, che il primo allora avrebbe compreso. Questo secondo intelletto: ὁ γοῦς ποιητιχός, rendeva l'oggetto

(1) *De anima,* III, 4, 430 a. I, secondo l'edizione bekkeriana, Cfr.: S. TOMMASO, *In III De anima,* I. IX.

(2) *Metaphysica,* X, 2 9; 1060 b 20.

da conoscersi, attualmente nelle condizioni adatte per essere contemplato, rendeva cioè intelligibile l'aspetto sensibile concretato nelle cose: τὰ νοητὰ ἔνυλα. E' dello stesso Aristotele il paragone: la luce rende attualmente visibili agli occhi quei colori delle cose, che nell'oscurità sono solo potenzialmente visibili. L'intelletto agente, secondo il paragone, quale energia e forza intellettuale, rende attualmente intelligibili, per l'intelletto conoscitivo, quegli aspetti intelligibili delle cose, che nei corpi sono come nell'oscurità, perchè materializzati (1).

L'intelletto agente toglie l'oscurità, cioè smaterializza, rende intelligibile, rende universale; non vi è la parola di San Tommaso, *astrae* dalla materia e dalla singolarità, ma vi è già tutto il concetto: l'intelletto conosce in modo immateriale, cioè comune e universale, ciò che di fatto esiste materialmente e singolarmente (2).

Ne seguiva come corollario, offerto esso pure dall'introspezione, e che dava ragione dell'unione nell'uomo dell'anima e del corpo, che non c'era cognizione intellettiva che non fosse appoggiata a un fantasma o immagine fantastica (3). Nei fantasmi l'intelletto coglieva il proprio oggetto; l'intelletto infatti

(1) *De anima,* III, 5; 430 a 15.

(2) *De anima,* III, 7; 431 b 16.

(3) *De memoria et reminiscentia,* I; 449 b 21, e *De anima,* III, 7; 431 a 17.

esercitava la propria attività anche in assenza degli oggetti sensibili delle sensazioni esterne (1).

L'intelletto agente esercitava la sua azione sui fantasmi ricalcando sull'intelletto conoscitivo gli elementi comuni e smaterializzati, riproducendoli in uno stato di essere intellettivo, perchè servissero come condizioni e mezzi della conoscenza intellettuale. Così l'oggetto materiale, attraverso il fantasma, per mezzo dei suoi elementi intelligibili, si prolungava in modo continuo nell'intelletto, e vi formava quell'unione che è necessaria per avere conoscenza oggettiva e reale (2).

In qual modo poi avveniva la cognizione sia sensitiva, sia intellettiva? Empedocle e Democrito, disse Aristotele, parlarono di effluvi delle cose, che partendo da queste, come piccolissime immagini delle medesime, venivano a colpire i nostri sensi (3). Ma dicendo ciò, errarono. Le sensazioni sono prodotte quando l'azione esercitata dagli oggetti sul mezzo esistente tra gli oggetti e gli organi, il diafano per i colori e l'aria per i suoni, colpisca l'organo (4). Per mezzo di quest'azione viene comunicata in certo modo al senso la perfezione dell'oggetto sensibile, la sua forma, la sua specie, quasi come la cera riceve l'effige dell'a-

(1) *De anima,* III, 7; 431 b 2.

(2) Cfr.: J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique,* 2.a ed., Louvain, 1927, I, pp. 65-66.

(3) *De sensu et sensato,* II; 438 a 4.

(4) *De sensu et sensato,* III; 440 a 19.

nello. La forma ricevuta nel senso viene ad avere, non lo stesso modo di esistenza che aveva nell'oggetto, ma un modo di esistenza speciale, quasi immateriale, dell'ordine cioè conoscitivo, così come anche nella cera viene ricevuta l'immagine dell'anello, ma non l'oro (1). Per l'intelletto, siccome gli oggetti materiali non potevano agire su una facoltà spirituale, apparteneva all'intelletto agente di elevare la causalità del fantasma per produrre la specie intelligibile.

In questo modo le teorie sul singolare, sull'universale, sull'intelletto agente, sull'astrazione, sul fantasma e sulle specie sensibili e intelligibili, erano tutte unite in Aristotele, per spiegare la nostra cognizione secondo il modo dichiarato dall'osservazione e dall'introspezione. Con ciò venivano risolte tante difficoltà proposte dai suoi predecessori, e non sufficientemente sciolte e dilucidate.

Dopo Aristotele, colui che perfezionò la dottrina intorno alla conoscenza dell'universale e del singolare fu S. Tommaso. L'intelletto, egli disse, non conosce direttamente il singolare; ma ciò non significa che l'intelletto conosca in modo comune e confuso, e che i sensi conoscano in modo particolare e chiaro, quasi che la conoscenza sensitiva sia più perfetta di quella intellettiva. Dire che l'intelletto non conosce il singolare, significa che l'intelletto, mentre conosce gli oggetti in ciò che hanno di comune tra di loro, non conosce la differenza singolarizzante e individuante dei singoli oggetti particolari. Ma questa non è affatto conosciuta nemmeno dal senso.

(1) *De anima*, II, 12; 424 a 17.

L'intelletto poi, conoscendo le perfezioni comuni, ha questo vantaggio che, mettendo in relazione tra di loro gli oggetti, costruisce la scienza, valevole per tutti e sempre, in ciò che hanno di comune. Dire di tutti gli oggetti che sono enti, la nozione più comune e più semplice in cui convengano, è sufficiente per poter costruire una metafisica, valida per ogni cosa esistita, che esiste e che esisterà, e anche che non esisterà mai, ma che almeno è non ripugnante all'esistenza.

S. Tommaso espone molto particolareggiatamente in qual modo l'intelletto conosce anche il singolare, anzi si può dire che, nella cognizione delle cose esistenti, conosce certamente i singolari, poichè soltanto come tali sono oggetto di un'affermazione o di una negazione. Descrivendo il modo con cui l'intelletto conosce il singolare, S. Tommaso anatomizza, per così dire, il moto dell'intelletto verso di essi; sembra quasi che lo spezzi nei suoi singoli momenti, sottintendendo sempre che è però il moto unico della cognizione diretta e immediata. Anzi appella all'esistenza di una speciale facoltà, la *cogitativa*, che serve come da intermediaria tra l'intelletto e gli oggetti singolari, allo scopo preciso di condurre l'intelletto a conoscere i singolari secondo le ragioni universali che conosce di essi (1).

S. Tommaso ricorre alla teoria aristotelica della materia e della forma, e della materia potenza pura e principio di individuazione, per assegnare il mo-

(1) *De veritate*, X, 5.

tivo della nostra non conoscenza della singolarità. Gli oggetti infatti agiscono secondo le loro attuali perfezioni: « omnis actio est per formam », e non secondo le loro potenzialità prossime o remote. Agiscono quindi secondo i loro atti, cioè secondo le loro forme sostanziali e accidentali; non agiscono secondo la potenza che è la materia: « unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu » (1). Non essendo quindi la materia, come pura potenza, direttamente attiva, essa non fa conoscere l'individualità, di cui essa è origine negli oggetti sensibili. Di questi saranno conosciuti tutti gli aspetti attuali, tutte le determinazioni formali, prive però quindi dell'individualità, e quindi in modo comune e universale. Conoscere senza l'individualità dovuta alla materia, è conoscere prescindendo dalla materia, cioè conoscere astrattamente. La condizione, in cui noi ci troviamo, di conoscere dipendentemente dall'azione delle cose su di noi, è la causa della non conoscenza della singolarità come tale. Dio invece, che conosce le cose perchè ne è l'autore e non dipendentemente dalla loro azione, le conosce anche in quanto hanno di potenza, perchè anche questa è prodotta da lui.

La dottrina dell'universale e del singolare come era stata elaborata da Aristotele e da S. Tommaso, non fu accettata da Duns Scoto. Già prima di lui l'ignoto Autore di un libro già attribuito a Scoto, il *De rerum principio*, aveva affermato che non l'universale, ma il singolare era il primo e diretto oggetto della cono-

(1) *Summa theol.*, I, 12, 1; I, 84, 2; I, 86, 1, e *De veritate*, X, 4 e 5.

scenza intellettuale, sopprimendo la necessità dell'esistenza dell'intelletto agente, del concorso del fantasma e delle specie conoscitive. Scoto ammise ugualmente che, se anche del singolare non abbiamo in questa vita una cognizione distinta e perfetta, pure la cognizione di esso è la prima e diretta che noi abbiamo. Veniva compiuto l'equivoco tra: conoscere il singolare e conoscere la singolarità del singolare: S. Tommaso aveva negata questa seconda conoscenza, non la prima.

Per stabilire che cosa di reale corrispondesse nelle cose ai concetti del comune e del singolare, Scoto ritornò al realismo esagerato; e quindi, poichè il concetto del comune è distinto dal concetto del singolare, doveva esistere nell'individuo un'entità corrispondente al concetto comune e un'altra corrispondente a quello singolare; la prima era la *quidditas communis*, la seconda l'*haecceitas*, p.es., nell'uomo Socrate, l'umanità e la socrateità. D'altra parte, per non portare in seno all'individuo materiale, oltre la distinzione reale tra materia e forma, anche una distinzione reale tra essenza e individuazione, Scoto propose la sua « distinctio formalis ex natura rei », come una distinzione media tra quella reale e quella di sola ragione.

Concepite le entità già distinte nella realtà, non mancava nulla perchè esse fossero oggetto di conoscenza intellettuale: la funzione genuina dell'intelletto agente veniva soppressa. Se Scoto parlò di esso, non lo distinse dall'intelletto possibile; lo confuse col semplice intelletto conoscitivo, e perciò disse che esisteva anche negli Angeli. Ammise le specie intelli-

gibili, ma non come mezzi di cognizione, sibbene come termini di essa; ammise il concorso del fantasma nella cognizione intellettuale, ma soltanto come una conseguenza del peccato originale e un asservimento della ragione ai sensi, non come una condizione naturale all'uomo nello stato di unione dell'anima col corpo.

La questione sulla conoscenza dell'universale e del singolare e le questioni connesse furono presentate a Guglielmo di Occam non secondo l'esposizione genuina che ne avevano fatta Aristotele e S. Tommaso, ma secondo l'interpretazione e la critica a cui erano state sottoposte dalla scuola agostinistico-francescana, e specialmente da Duns Scoto. Occam non ne vide più l'origine storica, il significato e il valore. Piuttosto egli vide le difficoltà a cui andava incontro il realismo esagerato di Scoto, e, senza conoscere esattamente il realismo critico di S. Tommaso, criticò ogni forma di realismo e poi propose la sua dottrina nominalistica dell'intuizione diretta del singolare.

LA CRITICA AL REALISMO DEGLI UNIVERSALI

Contro il realismo degli universali, immediatamente prima e contemporaneamente a Occam, si andava sviluppando una corrente di critica, che doveva sfociare necessariamente nel nominalismo. Enrico di Harclay aveva affermato che il singolare era l'immediatamente noto, e che poteva, per farsi conosere, muovere l'intelletto in modo confuso e in modo distinto; nel primo modo lo si conosceva universalmente, nel secondo singolarmente. Pietro Aureolo affermò ugualmente che degli individui particolari si ha vera conoscenza e scienza, mentre la conoscenza che si aggira intorno ai generi e alle specie, cioè intorno ai concetti universali e astratti, non è conoscenza vera e reale. Non molto diversamente affermava Durando di S. Porziano, il quale negava l'esistenza dell'intelletto agente, delle specie conoscitive e del principio di individuazione.

Occam trovò il terreno assai ben preparato per iniziare la sua critica. Nel Commento alle Sentenze egli impiega ben sei lunghe questioni, e proprio tra le prime, per trattare questo punto di capitale importanza per tutta la sua speculazione. Percorrendo l'indice di tutte le questioni del Commento, appare subito con evidenza che questa è una delle principali, se non la principale di tutte, poichè per nessun altro argomento egli si dilunga come per questo. Non solo, ma per predisporre la sua confutazione del realismo, egli premette alcune dottrine che devono servire come di presupposti per la stessa confutazione. Tali sono le dottrine intorno alle distinzioni, alla supposizione e al principio di individuazione.

Quanto alle distinzioni, egli non ammette come valida che la distinzione reale; le distinzioni di ragione ammesse da S. Tommaso e quella formale ammessa da Scoto sono respinte da Occam. Le distinzioni di ragione si ammettevano tra diversi concetti, riferentisi a una medesima cosa; questa, a causa della sua

complessa perfezione, dava fondamento alla formazione di quei diversi concetti; l'intelletto non errava nel fare le sue distinzioni perchè si rendeva conto che le distinzioni erano soltanto nel modo di conoscere e non nel modo di essere. Occam pensò che distinzione di ragione volesse significare distinzione reale che l'intelletto produce con la sua attività nelle cose, e disse naturalmente che ciò era assurdo. Per la distinzione formale egli disse che non si doveva ammettere che dove la Sacra Scrittura lo richiedeva, cioè nel mistero trinitario.

Occam alle tre distinzioni: reale, di ragione e formale, oppose altre tre distinzioni: reale tra cosa e cosa, di ragione tra concetto e concetto, e media tra concetto e cosa (1). E' però evidente che le tre distinzioni occamistiche si riducevano all'unica distinzione reale in senso tomistico e scotistico, perchè anche i concetti, come li considerava Occam, erano in fondo cose. Non badava egli infatti al contenuto significativo dei concetti, ma alla loro entità reale: e allora è evidente che due concetti si distinguono sempre realmente. Non ammettendo però di fatto che distinzioni reali come tra cosa e cosa, egli poteva allora negare che si desse alcuna distinzione tra la natura specifica e l'individuazione poichè non poteva trattarsi di cosa e cosa. Occam non comprese mai che un ente, in sè perfettamente uno, poteva essere virtualmente molteplice, come l'uomo che ha in sè le perfezioni del-

(1) *In I Sent.*, 2, 1, D.

l'animalità e della razionalità, e ciò non ostante è un individuo e non due.

Un altro presupposto occamistico fu la dottrina della supposizione, esposta però in tutt'altro modo da quello secondo cui ne aveva parlato Aristotele e S. Tommaso, e messa arbitrariamente in relazione con la questione degli universali. Per Occam non si trattò di riconoscere il riguardo particolare sotto il quale un termine deve essere considerato nella proposizione affinchè questa sia vera; ma si trattò di affermare che quando, p. es., si dice in una proposizione: uomo, questo termine o indica un uomo reale concreto, e allora *supponit personaliter*, e si può dire: un uomo corre, oppure indica solo la parola stessa, e allora *supponit simpliciter*, e si può dire: l'uomo è una specie (1). Con ciò egli poteva poi affermare che i generi e le specie, cioè gli universali (non indicando individui concreti), non sono altro che voci, parole e non si riferiscono a nulla di reale nelle cose.

Il terzo presupposto fu la sua dottrina sul principio di individuazione. Per S. Tommaso si era trattato di una questione metafisica, cioè di determinare qual'era la causa per la quale, dove si davano più individui della stessa specie, l'uno era distinto e diverso dall'altro: ed aveva assegnato la materia prima. Scoto, facendola divenire una questione logica, aveva affermato che questo principio era l'*haecceitas*. Occam accettò la critica di Scoto contro la materia prima di

(1) *In I Sent.*, 2, 4, M.

S. Tommaso, e si rifiutò di ammettere l'ecceità come qualche cosa di distinto dalla natura comune. Egli affermò continuamente: « quaelibet res singularis seipsa est singularis, quia singularitas immediate convenit illi cuius est. Ergo non potest sibi convenire per aliquid aliud » (1). Ed anche da ciò traeva un motivo per negare il valore reale ai concetti universali, poichè l'individuazione non poteva essere qualche cosa di distinto dalla cosa individuata.

Occam raggruppa in cinque classi le varie opinioni proposte intorno alla natura e al valore dei concetti universali. Le prime quattro sarebbero forme di realismo, l'ultima di nominalismo; cioè quelle ammetterebbero in un modo o in un altro la realtà di una natura universale, esistente perciò *extra animam*, l'ultima ammetterebbe come esistente soltanto il concetto universale, *in anima*, senza che ad esso corrisponda alcunchè di reale nelle cose. Per distinguere le prime quattro, egli afferma che la prima sostiene che nell'individuo vi sono due realtà distinte: la natura comune e l'individuazione, p. es., in Pietro l'uomo universale, comune e unico per tutti e in tutti gli uomini, e poi l'uomo particolare, proprio e costitutivo di Pietro. Non solo; ma in ogni individuo vi sarebbero tante nature comuni quanti sono i generi e le specie, che in esso si possono concepire con la mente.

La seconda dottrina ammetterebbe che la natura comune a più individui non è unica in tutti, ma mol-

(2) *In I Sent.*, 2, 6, P.

tiplicata secondo il numero dei singoli individui, però realmente distinta dall'individuazione di ciascuno. La terza dottrina si avvicinerebbe di molto a questa e sarebbe quella di Duns Scoto, il quale non voleva parlare di distinzione reale tra natura e individuazione, sebbene di fatto parlando di distinzione formale, parlasse di reale. La quarta dottrina affermerebbe che la natura e l'individuazione si distinguerebbero soltanto *secundum rationem*, mentre *in re* sarebbero una cosa sola. Era la dottrina di S. Tommaso.

Contro queste quattro dottrine Occam dirige la propria critica. Contro la prima, che è la prima forma di realismo esagerato affermata da Guglielmo di Champeaux, Occam ha buon gioco: come mai un'unica identica cosa può essere in molti individui? essere insieme uno e molti è contraddizione. Egli aggiunge che ciò avviene nella SS. Trinità, ma che, perciò stesso, non può verificarsi nelle cose create (1). Contro la seconda egli afferma che se la natura comune è già moltiplicata nei singoli individui, è già individuata e non ha bisogno di altra individuazione, poichè ogni cosa è individuata da se stessa (2). Contro la terza, quella di Scoto, si estende molto la critica occamistica; in ultima analisi egli si riduce sempre a ripetere che la distinzione formale è una distinzione reale, e che quindi l'opinione scotistica porta con sè gli inconvenienti e le

(1) *In I Sent.*, 2, 4, D.
(2) *In I Sent.*, 2, 5, B.

falsità delle due opinioni precedenti. Chè se la natura non è distinta realmente dall'individuazione, allora non rimane altro che sia un puro concetto (1).

Contro la quarta dottrina, quella tomistica, Occam afferma che la distinzione tra natura e individuazione o è reale, e allora ricade nelle dottrine precedenti, o è di ragione, e allora, secondo la sua teoria sulle distinzioni poichè la distinzione di ragione ha luogo o tra concetti o tra un concetto e una cosa essendo certamente reale l'individuo esterno, la natura come non è che un concetto della mente. D'altra parte come potrebbe una distinzione, fatta dall'intelletto, produrre una scissione nelle cose esterne? La mentalità geometrica di Occam non poteva manifestarsi più palesamente che in questa confutazione di S. Tommaso. Egli dimostra di non aver affatto compresa la dottrina tomistica, e infatti nell'esposizione che ne fa, la confonde con le dottrine di Enrico di Harclay e di alcuni seguaci di Scoto.

Ora, se era vero che non poteva ammettersi un'unica natura comune a più individui o una natura moltiplicata bensì secondo gli individui, ma realmente distinta dall'individuazione, non ne seguiva che la natura universale, esistente negli individui, non potesse essere reale, realmente una e corrispondente all'unico concetto che ne ha la mente. Non è infatti reale soltanto l'unità numerica; è reale pure l'unità specifica, la quale importa che in più

(1) *In I Sent.*, 2, 6, E.

individui sia realizzato quel contenuto conoscitivo che è indicato dal concetto: la perfezione contenuta conoscitivamente nel concetto di « animal rationale », una e identica, si trova realizzata in Pietro e in Paolo, nè più nè meno. Quanto a essere uomini, Pietro e Paolo non hanno alcuna diversità reale, benchè nella realizzazione concreta l'umanità assuma un'individuazione, che procedendo dalla materia, non diversifica la perfezione specifica, ma dà origine a determinazioni secondarie proprie di ciascun individuo.

Gravissimo è l'inconveniente che segue all'affermazione che unica unità reale è l' unità numerica, poichè ne seguirebbe che anche unica diversità è quella numerica; e allora, siccome questa non porta alcuna differenza essenziale, tutte le cose sarebbero della stessa perfezione e si cadrebbe nell'atomismo monistico. D'altra parte se Pietro e Paolo non verificano in sè realmente, pienamente e ugualmente la perfezione indicata dal concetto di uomo, non si può dire dell'uno ciò che si dice dell'altro. Allargando poi, secondo Occam, ciò che si dice dell'uomo a ciò che si dice dell'ente, non potremmo nemmeno affermare l'esistenza di Dio, poichè non possiamo sapere se Dio verifichi il concetto di ente, comune a Dio e alle creature. E si ha agnosticismo e scetticismo.

Tutto ciò però sembra non abbia nemmeno sfiorato le preoccupazioni di Occam. Egli, partendo da una verità evidente, che l'individuo non può avere in sè una distinzione reale di parti che ne soppri-

mano l'unità, non ammettendo che distinzioni reali tra cose e cose, non ammise come reale l'unità specifica, e adottò il nominalismo, affermando che ai concetti universali non corrisponde nulla di reale nelle cose. Dopo infatti l'esposizione delle quattro opinioni realistiche, egli ne propone un'altra, secondo la quale l'universale non sarebbe altro che un concetto, con un'esistenza quindi soltanto *in anima*. Egli si avvicina con ciò alla sua opinione preferita, la nominalistica.

La quinta opinione può essere proposta in due modi: o considerare il concetto universale come l'operazione dell'intelletto, quindi come una determinazione accidentale dell'anima, la quale rappresenterebbe in modo confuso parecchi individui esistenti fuori di essa, oppure considerare il concetto soltanto in quanto rappresenta gli individui, prescindendo dalla sua esistenza reale nell'anima. Nel primo modo si considera l'universale *secundum esse subjectivum in anima*, nel secondo, *secundum esse objectivum in anima* (1).

Occam dichiara di preferire il secondo modo, sì da far comprendere che quanto minore è l'entità attribuita al concetto universale, tanto meglio è; se lo si considera come una determinazione dell'intelletto, sebbene non sia qualche cosa di reale fuori di esso, pure è qualche cosa di reale. E' preferibile affermare che è proprio nulla di reale, considerandolo soltanto *secundum esse objectivum*: « sicut enim

(1) *In I Sent.*, 2, 8, E'.

artifex, videns domum vel aedificium aliquod extra, fingit in anima sua consimilem domum vel aedificium, et postea consimilem producit extra, et est solo numero distincta a priori; ita in proposito, illud fictum in mente ex visione alicuius rei extra est unum exemplar... Et illud potest vocari universale, quod est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra; et, propter illam similitudinem in esse objectivo, potest supponere pro rebus extra habentibus consimile esse extra intellectum » (1).

Il concetto universale non ha altro valore per Occam che quello proprio di un'immagine fantastica: è la concezione propria del nominalismo. Poichè era però difficile fare accettare la sua opinione, egli tenta di sostenerla con argomenti di autorità. Egli cita dapprima Aristotele: « Secundum Philosophum, ens primaria divisione dividitur in ens in anima et in ens extra animam; et ens extra animam dividitur in decem proedicamenta ». Benchè Aristotele parlasse di tutt'altra cosa, secondo Occam gli universali sarebbero entia in anima e i concreti singolari entia extra animam.

Occam ricorre anche all'autorità di S. Agostino, « qui multa scripsit de ista materia ». Il grande Dottore dice che quando si sentono leggere, o si leggono le lettere di S. Paolo non si può fare a meno di immaginarsi l'apostolo che parla e scrive, tanta è la vivezza delle sue espressioni; e quando si pensa allo

(1) *In I Sent.*, 2, 8, E'.

stesso Signore nostro Gesù Cristo, nelle varie circostanze della sua vita, lo si immagina ora con un volto, ora con un altro, benchè di fatto non ne avesse che uno. « Ex ista auctoritate potest argui sic: non minus intellectus, ex aliquo viso, aliquid rationabiliter consimile fingere potest; sed, ex multis faciebus visis, potest fingere aliquid consimile faciei Apostoli vel Christi vel alicuius alterius quem numquam vidit; illud sic fictum non erit ens reale, sed tantum cognitum » (1). E' questo un esempio di argomentazioni proprie della Scolastica della decadenza.

Eppure la filosofia moderna concepì l'universale così come l'aveva concepito Occam: « aliquis, videns albedinem singularem, fingit consimilem in anima sua, et de illa albedine praedicat tales passiones: albedo est color, albedo est disgregativa visus, et sic de aliis; et non intendit quod illud fictum sit color vel disgregativum visus, sed quod quaelibet albedo, ex qua potest fingi, sit color vel disgregativa visus. Unde *quia non potest omnem albedinem extra cogitare, utitur illo ficto pro omni albedine* » (2). Qui v'è proprio il nominalismo più crudo, e già tutto l'essenziale dell'empirismo. Si parla di concetti della mente, ma di fatto sono proprio immagini della fantasia. Occam stesso è costretto a confessare: « secundum istam opinionem est sciendum quod illud

(1) *In I Sent.*, 2, 8, F'.

(2) *In I Sent.*, 2, 8, F'.

fictum vocatur ab Augustino imago, similitudo, *phantasma, species* ».

L'intelletto è sparito, e sono rimasti soltanto i sensi. Non si ha più il concetto di circolo, ma un semplice fantasma. Non c'è più alcuna vera universalità. Questa diventa un'estrapolazione arbitraria della mente, derivante dal fatto che non si possono conoscere tutti gli individui di una specie: «*utitur illo pro omni* ». L'universalità sarà una categoria a priori, della ragione e non delle cose: è Kant.

Il nominalismo occamistico getta proprio il ponte di passaggio tra la filosofia antica e la moderna; ma dalla critica occamistica al realismo degli universali, che può servire come di saggio per tante altre questioni, si può giudicare del valore di questa speculazione di transizione. Se si voleva progredire e costruire, bisognava, come si è già accennato, prima comprendere esattamente il pensiero antico, e poi aggiungervi i nuovi elaborati, in relazione alle nuove scoperte, specialmente scientifiche. Invece si volle sostituire all'antico il nuovo. Vediamo ora che cosa di nuovo sostituì Occam all'astrattismo degli universali. Egli stesso termina tutta la trattazione degli universali con queste parole: « Ad argumentum principale (quod intellectus primo et immediate cognoscit universale) dico quod illud, quod movet intellectum primo, non est universale sed singulare, et ideo singulare intelligitur primo » (1).

(1) *In I Sent.*, 2, 8, R.

LA COGNIZIONE INTUITIVA DEL SINGOLARE

Ad Occam era sembrato che ammettere come cognizione reale la cognizione dell'universale fosse rinunciare al valore reale della cognizione, essendo le cose reali tutte singolari: equivoco doloroso, che derivò dalla non conoscenza della vera questione intorno agli universali, e che provocò il suo nominalismo. Egli considerò irreale la cognizione dell'universale; pensò che essa fosse un vano astrattismo, che allontanava dalla conoscenza immediata del concreto. Egli perciò tentò di stabilire una conoscenza diretta e immediata della realtà, e propose la sua dottrina della cognizione intuitiva del singolare.

La preoccupazione di Occam, dopo aver dichiarato il proprio disinteresse per la cognizione delle verità universali e astratte, fu di determinare quali dovevano essere le condizioni essenziali per una cognizione certa delle verità di fatto. Egli chiamò verità contingente la verità di fatto, ed affermò che, per averne una cognizione certa, era necessaria una cognizione intuitiva: « si aliquis videat *intuitive* Socratem et albedinem existentem in Socrate, potest *evidenter scire*, quod Socrates est albus; si autem tantum cognoscit Socratem et albedinem existentem in Socrate *abstractive*, sicut potest aliquis imaginari in absentia eorum, non sciret evidenter quod Socrates est albus » (1).

Per poter giudicare che Socrate in realtà è bianco, è necessario, non semplicemente immaginare Socrate con la bianchezza, ma vedere intuitivamente Socrate con la bianchezza esistente in esso. Di Socrate e della bianchezza si possono avere due cognizioni affatto diverse: una intuitiva e una astrattiva; la prima è tale che può concorrere a produrre il giudizio: Socrate è bianco, la seconda è tale che non può produrlo. Si può quindi avere, dice Occam, di uno stesso oggetto due cognizioni affatto diverse. Inoltre, per formulare il giudizio: Socrate è bianco, è necessario presupporre che si siano avute due cognizioni separate intuitive, una di Socrate e una della bianchezza, cioè dei termini del giudizio. D'altra parte, nessuna cognizione sensitiva può causare alcunchè di intellettivo: quindi la cognizione intuitiva intellettuale non può derivare dalla cognizione intuitiva sensitiva. Per la formazione delle verità di fatto è necessaria la cognizione intuitiva intellettuale del singolare.

Assai curiosa è però in Occam questa cognizione intuitiva intellettuale. Egli infatti insiste molto nell'affermare che le due cognizioni di uno stesso oggetto, intuitiva e astrattiva, sono assolutamente irriducibili l'una all'altra; mentre l'intuitiva « potest esse causa notitiae evidentis alicuius propositionis contingentis, alia, quantumcumque intenditur (per

(1) *In Prol. Sent.*, 1. D.

quanto venga accresciuta e perfezionata), non; ergo specie distinguuntur » (1). Ne segue: « notitia intuitiva et abstractiva seipsis differunt, et non penes objecta et penes causas suas quascumque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei; notitia autem abstractiva potest esse naturaliter ipsa simpliciter destructa » (2).

Secondo queste affermazioni, la considerazione di Occam è tutta rivolta e rinchiusa nella sola natura della cognizione, e non nella sua relazione con le cose conosciute. Le due cognizioni non sono diverse perchè si riferiscono a oggetti diversi, una a un oggetto esistente, l'altra a un oggetto non esistente, ma perchè sono in se stesse tali, che, se anche non esistesse l'oggetto, quella intuitiva è di natura sua capace di produrre un giudizio di verità contingente, l'altra non ne è capace. Siccome infatti si può avere la certezza di una verità di fatto anche senza che l'oggetto sia presente ai sensi e all'intelletto, e per avere questa certezza è necessaria una cognizione intuitiva intellettuale, questa non richiede, assolutamente parlando, la presenza dell'oggetto. Ciò non è impossibile.

L'oggetto infatti potrebbe essere richiesto dalla necessità che esista una causa per avere la cognizione. Ebbene la notizia intuitiva può aversi anche senza l'oggetto, « quia quidquid potest Deus per

(1) *In Prol. Sent.*, 1, Z; *In II Sent.*, 20, E.
(2) *In Prol. Sent.*, 1, G. G.

causam efficientem mediatam, potest per se immediate » (1). Egli reca un esempio: « puta si Deus causaret in me cognitionem intuitivam de aliquo objecto existente Romae, statim habita cognitione istius intuitiva, possum judicare quod illud quod intueor et video, est » (2); senza cioè che l'oggetto sia presente ai sensi, se Dio infonde una cognizione da far giudicare che quell'oggetto è esistente, quella cognizione è intuitiva, e provoca un'assoluta certezza.

Ora, che Dio possa supplire l'efficienza degli oggetti sensibili nel produrre una cognizione sensibile, come avviene nelle apparizioni soprannaturali, è certo; ma ciò non implica che si possa avere una cognizione senza l'oggetto corrispondente, e che quindi, assolutamente parlando, si possa avere una cognizione intuitiva senza oggetto presente. Quando Dio interviene, egli modifica le facoltà conoscitive allo stesso modo con cui le modificherebbe l'oggetto, e poichè per i sensi l'oggetto è presente in tanto in quanto agisce su di essi, sarebbe come se ci fosse l'oggetto; nell'eccezione miracolosa si ha come un sostituto dell'oggetto, tanto è necessario l'oggetto perchè si abbia la conoscenza.

Occam invece insiste sulla possibilità di una cognizione intuitiva senza oggetto. « Omnis res absoluta, distincta loco et subjecto ab alia re absoluta,

(1) *In Prol. Sent.* 1, B B.
(2) *In II Sent.*, 14-15, E.

potest per divinam potentiam existere sine illa » (1). Infatti « non videtur verisimile quod, si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in coelo, necessitatur destruere unam aliam rem existentem in terra ». Certo: se si tratta d'un sasso esistente su un pianeta e d'un uomo esistente sulla terra, non si vede proprio la necessità che per distruggere quello sia necessario distruggere anche questo. Ma l'esempio non vale per due cose che sono legate da una relazione, come la cognizione e l'oggetto. Invece Occam conchiude: « si videam intuitive stellam existentem in coelo, ista visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, est res absoluta distincta loco et subjecto ab objecto viso; ergo illa visio potest manere, stella destructa ».

Occam vuol recare una conferma della sua strana posizione: Dio, egli dice, conosce ogni cosa intuitivamente, ed egli « ita cognoscit creaturas non esse quando non sunt, sicut cognoscit esse quando sunt »; Dio cioè intuisce le creature anche prima che esistano; dunque è possibile una cognizione intuitiva senza oggetto esistente. Ma Occam non pensava che per Dio nulla è futuro o passato, e che le cose che per noi sono tali, per Dio sono tutte presenti, con la proprietà della durata propria a ciascuna di esse. Di più egli fa osservare che persevera nei nostri sensi l'impressione troppo viva che gli oggetti vi hanno destato, anche quando questi non sono più

In Prol. Sent., 1, H H.

presenti. Egli non rifletteva che, perseverando l'impressione, era come se continuasse l'azione e l'esistenza dell'oggetto. L'oggetto, per farsi conoscere, agisce; finchè l'azione non è pervenuta all'organo, è come se l'oggetto non esistesse; così è come se continuasse ad esistere se persevera la sua azione.

Ma ancora più strana diventa la cognizione intuitiva in Occam quando egli passa a spiegare la possibilità di un giudizio di non-esistenza di una cosa, cioè di una cognizione intuitiva negativa: Socrate non esiste o non è bianco. Egli dice che questa cognizione è causata dalla cognizione intuitiva della cosa, conservata nella mente per un'azione soprannaturale di Dio: « per cognitionem intuitivam possum judicare rem non esse quando non est; sed ista cognitio non potest esse naturalis..., oportet quod tunc est supernaturalis quantum ad conservationem, licet non quantum ad causationem » (1). Alla distruzione o alla scomparsa dell'oggetto, dovrebbe sparire anche la cognizione intuitiva; ma Dio la può conservare, ed essa fa allora giudicare che l'oggetto non esiste più o non è più presente.

Oltre alla grave difficoltà di spiegare la cognizione intuitiva negativa, un'altra se ne presentava: la cognizione intuitiva è quella che riguarda le verità di fatto. Non vi sono però soltanto i giudizi di esistenza del presente; vi sono anche quelli di esistenza del passato; è intuitiva la cognizione di essi? Occam, per spiegare questa conoscenza, distingue tra

(1) *In II Sent.*, 14-15 F.

cognizione intuitiva perfetta e imperfetta: quella riguarda il presente, questa il passato. Questa è causata da un'abitudine formatasi dal ripetersi di cognizioni astrattive, dopo la formazione della prima astrattiva, avvenuta contemporaneamente alla formazione della cognizione intuitiva perfetta (2). Venendogli fatta l'obiezione che in questo modo la cognizione intuitiva imperfetta si riduce a una cognizione astrattiva, egli concede l'obiezione, sebbene affermi che si può dire intuitiva perchè riguarda verità di fatto.

La cognizione intuitiva del singolare esistente, che doveva sostituire quella astrattiva degli universali per dare all'uomo una cognizione reale, rimaneva alquanto problematica in conseguenza delle spiegazioni che Occam dava di essa. Egli si sforzò di farla accettare, mostrando, mediante la critica alle specie conoscitive, all'intelletto agente e al concorso del fantasma, che la cognizione intellettuale del singolare concreto doveva essere diretta ed immediata. Anche in questa critica però egli, dipendentemente dal modo falso con cui gli vennero presentate le dottrine, rifiutandosi di accettarle, mostrò di vedere con acutezza le deficienze degli errori, ma insieme di non criticare veramente le dottrine genuine aristotelico-tomistiche.

Occam ebbe dinanzi a sè la teoria delle specie conoscitive come era stata proposta da Scoto. La specie era divenuta un inutile sostituto degli oggetti.

(2) *In II Sent.*, **14-15, G, H, J.**

Ciò appare evidente nella trattazione che Occam fa della questione: « utrum sensibile imprimat speciem suam in medio »; in essa egli non fa alcuna distinzione tra la determinazione, che sarebbe prodotta nel corpo intermedio tra il corpo sensibile e la facoltà conoscitiva, e quella che è prodotta nella stessa facoltà conoscitiva,. Era la concezione delle specie avuta da Democrito e dagli atomisti. Occam per rigettarle afferma ripetutamente che, per avere la cognizione, sono sufficienti le facoltà conoscitive e gli oggetti: « per intellectum et rem cognitam, sine omni specie, potest fieri cognitio intuitiva » (1).

Egli sostiene infatti che trovandosi presente l'oggetto agente alla facoltà ricevente, senz'altro segue la cognizione. Ora, è bensì vero che in queste condizioni non è necessario nè un altro agente nè un altro ricevente, ma non è meno necessario che l'azione dell'uno sia ricevuta nell'altro. Non basta una vicinanza, è necessario un contatto attraverso un'azione. La cognizione deve essere una particolare unione di soggetto e oggetto, non unione materiale, ma conoscitiva, un possesso dell'oggetto da parte del soggetto; la determinazione conoscitiva ricevuta nelle facoltà per far conoscere l'oggetto presente era la specie secondo Aristotele e S. Tommaso. Essa era dunque necessaria, ma non era un oggetto conosciuto, interposto tra la facoltà e l'oggetto da conoscersi. La critica occamistica era vera in quanto supponeva la specie con la funzione di oggetto.

(1) *In II Sent.*, **14-15, O.**

La genuina dottrina intorno alle specie conoscitive portava seco come conseguenza che per la conoscenza intellettuale delle cose materiali era necessario ammettere un intelletto agente, capace di imprimere nell'intelletto possibile le determinazioni spirituali degli elementi intelligibili esistenti nelle cose materiali, essendo queste incapaci di agire su ciò che era spirituale. Per questo motivo non era stato ammesso un senso agente nella cognizione sensitiva, essendo tra loro proporzionati gli oggetti e i sensi, nè un intelletto agente negli Angeli, perchè questi non conoscevano dipendentemente dalle cose ma da Dio.

Scoto, trattando dell'intelletto agente, aveva interpretato l'espressione aristotelico-tomistica nel senso che si doveva attribuire un'attività all'intelletto: l'intelletto doveva considerarsi come una facoltà attiva e non semplicemente passiva. Occam, ricevendo la teoria immediatamente da Scoto, non conobbe quella genuina; però se l'avesse conosciuta, vi avrebbe risposto negativamente, poichè ammetteva la possibilità dell'azione immediata di qualche cosa di corporeo su un ente spirituale, anima umana o angelo (1). Quanto poi all'attività dell'intelletto, poteva sembrare che essa non dovesse trovare resistenza per essere ammessa, poichè poteva dirsi evidente che l'intelletto era attivo, se non altro nel senso di produrre il proprio atto. Eppure Occam affermò recisamente una completa passività dell'intelletto.

(1) *In II Sent.*, 16, C C.

Dapprima egli confuta le ragioni per le quali Scoto aveva ammessa l'attività in questione: la causa agente deve essere di perfezione maggiore dell'effetto prodotto, e perciò, siccome l'oggetto materiale è di perfezione minore dell'intellezione, causa dell'intellezione è l'intelletto e non l'oggetto. Occam risponde che l'oggetto materiale può essere causa dell'intellezione, perchè non è causa totale, ma causa parziale insieme con Dio. Scoto aveva detto che l'intellezione è un'azione vitale, e perciò procedente attivamente dall'intelletto. Occam risponde che l'intellezione è detta vitale non perchè prodotta, ma perchè ricevuta in una facoltà vitale: come il fuoco produce il calore nell'acqua senza che l'acqua sia attiva nella produzione del fuoco, così l'intelletto non è attivo nella produzione dell'intellezione.

Questa totale passività dell'intelletto è affermata ripetutamente da Occam: « universalia et intentiones secundae causantur *naturaliter*, sine omni activitate intellectus et voluntatis, a notitiis incomplexis terminorum... Exemplum: aliquis, videns albedinem intuitive vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi, et non est aliud nisi quod illae duae notitiae incomplexae causant naturaliter, *sicut ignis calorem*, unam tertiam notitiam distinctam ab illis » (1). L'attività dell'intelletto, che penetra il significato delle nozioni acquisite, che le illumina coi suoi principî, che se ne rende conto, che procede di cognizione in cognizione, e che co-

(1) *In II Sent.*, 25, O.

struisce faticosamente la scienza, tutto è soppresso da Occam. Non si tratta che di un mero aggregato di idee, che si incontrano più o meno casualmente, o, al più, secondo una successione meramente naturale. Quanto ad attività, intelletto e acqua rispetto al fuoco non differivano.

Con la teoria delle specie conoscitive e dell'intelletto agente doveva cadere anche quella del concorso del fantasma all'intellezione, poichè sarebbe stata compromessa l'intuizione immediata intellettuale delle cose materiali singolari: « ad cognitionem intuitivam requiritur potentia et objectum, sine specie; nec phantasia simpliciter facit aliquid necessario ad cognitionem intuitivam vel abstractivam, sed tantum per accidens pro statu isto. Nam anima separata potest intuitive videre res sibi praesentes sine omni phantasmate » (1). Non si sa chi avesse assicurato Occam della conoscenza intuitiva delle cose materiali da parte dell'anima separata; ad ogni modo l'inutilità del fantasma è affermata, tanto più che il suo concorso era stato richiesto da Aristotele, cioè da un pagano, il quale non sapeva che lo stato dell'anima quaggiù portava le conseguenze del peccato originale.

La conclusione finale di Occam è che l'intelletto nostro conosce primariamente e direttamente il singolare e non l'universale. La prova che egli reca è molto semplice: se si dice che il senso conosce il singolare, a maggior ragione deve conoscerlo l'intel-

(1) *In II Sent.*, 14-15, PP.

letto, il quale, essendo una facoltà più perfetta del senso, deve conoscere ciò che conosce il senso e qualche cosa di più: « de ratione potentiarum ordinatarum est quod, quidquid et sub eadem ratione potentiarum ordinatarum est quod, quidquid et sub eadem ratione potest potentia inferior, potest et superior; ergo illud primum quod est primo sensatum a sensu erit intellectum ab intellectu » (1). Egli non si preoccupa di osservare se sia la stessa la conoscenza del senso e quella dell'intelletto; anzi egli afferma che è la stessa, *sub eadem ratione*, non riflettendo che se l'intelletto, nella sua prima e fondamentale cognizione, conosce allo stesso modo del senso, non è nulla di più del senso.

Nonostante però le sue affermazioni, Occam è costretto ad ammettere che di fatto il singolare è conosciuto da noi, in questa vita, molto confusamente, o addirittura non è conosciuto, perchè spesso non si riesce a distinguere l'uno dall'altro: « potentia apprehensiva creata non potest discernere unam (rem) ab alia, nisi propter aliquam dissimilitudinem apprehensorum, sive sit dissimilitudo in *qualitatibus*, sive in *figuris*, sive in *situ*, inter aliqua talia inter quae est talis dissimilitudo » (2). Ora: questo era appunto il segno evidente che non si conosceva la singolarità, il costitutivo entitativo sostanziale del singolare come tale, e che si doveva ricorrere a determinazioni accidentali, le quali pure, al-

(1) *In I Sent.*, 3, 6, G.
(2) *Inn I Sent.*, 3, 6, H.

la loro volta, non erano conosciute con la loro singolarità, in quanto cioè ricevute in questo individuo piuttosto che in quello, perchè anch'esse potevano essere perfettamente indistinguibili, nella loro perfezione, pur appartenendo a diversi individui.

E' vero che Occam riduce la non distinguibilità a una questione di tempo: « quia non statim (aliquis) cognoscit distincte omnia talia, ideo non potest statim discernere unum ab alio » (1). Non era invece semplice questione di tempo. Già parlando della cognizione intuitiva, Occam aveva dovuto ammettere: « intellectus noster, pro statu isto, *nihil* cognoscit clare intuitive et perfecte; et ideo non potest discernere hoc (singulare) a quolibet alio » (2). La confessione era quanto mai generale ed eloquente.

Tanto poco rimaneva in Occam di cognizione del singolare concreto, che egli addirittura passò ad affermare che delle cose non si conosceva nulla di sostanziale; ciò che veramente si conosceva, erano le determinazioni secondarie e accidentali. Dopo aver distinto che di una cosa si può conoscere « quia est » e « quid est », « sicut videndo ignem cognoscitur quia est ignis (che esiste il fuoco) et quid est ignis (e che cosa è il fuoco) »; aggiunge: « et hoc *si ignis in se cognosceretur*; sed de facto non cognoscitur in se nisi *accidens ignis;* tamen ipse calor sic cognoscitur et quia est et quid est; et ita est de omni-

(1) *In I Sent.,* 3, 6, H.

(2) *In prol. Sent.,* I, UU.

bus accidentibus, quae immediate terminant actum intelligendi » (1). In questo modo la critica a una dottrina, non conosciuta nella sua genuinità, finiva per criticare e distruggere se stessa.

(1) *In I Sent.,* 3, 2, E.

LA METAFISICA

I problemi metafisici trattati da Occam sono quelli trattati generalmente dalla filosofia scolastica. Egli è un filosofo del suo tempo, ed ha immediatamente dinanzi a sè il grande Dottore francescano, suo confratello, Duns Scoto, e gli altri dottori e maestri di Oxford e di Parigi. Uguali sono le questioni trattate e uguali i termini adoperati. Ma già ormai è evidente in quanto minor conto è tenuta la metafisica nei confronti con la gnoseologia. Quanto più ci si allontanava dalle origini greche, tanto più si perdeva il senso del valore dei problemi metafisici. Nella Scolastica della decadenza, la logica prevalse sulla metafisica, e quando sorgeranno le nuove filosofie, la metafisica sarà sempre più trascurata; saranno invece sempre più trattate le ricerche sul primum evidens, sull'origine delle idee, sulla critica dei concetti. La speculazione metafisica richiedeva, molto più di quella gnoseologica, una particolare mentalità. Questa non era una prerogativa cospicua delle tendenze filosofiche della scuola di Oxford.

Più ancora che nella gnoseologia, nella metafisica appare come causa della diversità delle dottrine tra l'età aurea della Scolastica e quella della decadenza, l'abbandono delle grandi teorie generali, che erano state proposte dai Greci, dopo che si erano già manifestati gli aspetti fondamentali della realtà e le essenziali esigenze della speculazione. La speculazione di Occam e dei suoi contemporanei si inizia con la critica alle ultime conseguenze e conclusioni, trascurando di esaminare i princìpi primi dai quali erano state dedotte: si hanno così dinanzi delle membra sparse, a cui è stata tolta l'anima e la vita, e che è facile disprezzare e rigettare. Gli argomenti invocati contro quelle conclusioni non sono presi dal vivo delle questioni trattate: sono spesso aforismi venuti in uso perchè in breve enunciano verità, talvolta più apparenti che reali, ma che sembrano stroncare ogni ulteriore investigazione. In questo modo però si tarpavano le ali alla speculazione geniale, e si finiva soltanto per demolire, senza lasciar nulla al posto delle rovine.

L'ONTOLOGIA

Una visione comprensiva della realtà in generale non vi è in Occam; non si trovano in lui quelle teorie generalissime, che illustravano gli aspetti fondamentali della realtà in ogni sua manifestazione. D'altra parte i suoi presupposti gnoseologici gli impedivano di inoltrarsi in un campo, che doveva essere privo di ogni interesse. Poichè ciò che attirava tutte le sue attenzioni era il singolare concreto, poichè gli aspetti generali e comuni delle cose non erano che costruzioni concettuali astratte, era inutile preoccuparsi di sviscerare il nucleo segreto di ogni realtà: non si sarebbe considerata la realtà, ma un concetto. Se nelle sue questioni Occam tratta dell'ente in generale, egli lo considera soltanto come un concetto, e non ne ricava una teoria fondamentale dei primi princìpi, concretati nella realtà stessa, e da essa manifestati alla mente, sì da divenire anche i primi principî direttivi della cognizione.

Non vi sono vestigia in Occam di una teoria che stabilisca le cause intrinseche della diversità essenziale, che si manifesta tra i varî enti della realtà universale; se le parole di atto e di potenza, che pure esprimevano il meglio della speculazione metafisica aristotelico-tomistica, appaiono nelle opere di Occam, vi appaiono rarissimamente, con un significato non riconoscibile con quello originario, e senza rappresentare un richiamo a una teoria generale intorno ad essi ed alle entità che indicavano. Così, quanto alle speculazioni sui supremi generi degli enti, sulla sostanza specialmente e poi sulle cause, Occam ha soltanto rivolte le ironie della sua critica, demolendo inesorabilmente quelle prime costruzioni, sulle quali erano state erette tutte le altre.

Se allora poi tratterà del mondo, dell'uomo e di Dio, si può già intravedere quali saranno le sue conclusioni. Sarebbero state quelle di un assoluto scet-

ticismo. Per Occam fu uno scetticismo filosofico. In lui, come in altri dottori medievali delle sue stesse tendenze, era fortemente radicata la fede cristiana. Non importava molto demolire in filosofia, purchè restassero salde le basi della fede. Questa provvedeva a far affermare quanto non si riteneva dimostrato dalla filosofia. Ma si comprende come doveva bastare poco per demolire anche la fede, essendo venuto a mancare ad essa il sostegno della ragione (1).

L'ente in generale fu considerato da Occam soltanto come un concetto comune e astratto, posto allo stesso livello degli altri concetti universali, quello anzi più universale ed astratto, il più remoto dalla realtà. La teoria aristotelico-tomistica dell'analogia dell'ente, che aveva superate le posizioni contradditorie di Eraclito e di Parmenide, era quella che impediva il monismo e il panteismo, perchè ammetteva che, pur diversificandosi ogni ente da ogni altro, tutti verificavano in se stessi il contenuto del medesimo concetto. Già Scoto aveva invece ammessa l'univocità dell'ente, per il motivo speciale di poter così affermare in Dio qualche perfezione salendo a Lui dalle perfezioni delle creature, come se l'analogia non lo permettesse. Scoto non aveva conosciuta la vera analogia, e l'aveva confusa con l'equivocazione. Occam seguì in ciò l'insegnamento di Scoto (2).

(1) Per comprendere come Occam abbia distrutto la metafisica tradizionale cfr.: P. VIGNAUX, *La pensée au moyen âge*, p. 180.

(2) *In I Sent.*, 2, 9.

Sul concetto di ente era fondato il principio di contraddizione: Dio, essendo ente nel modo più perfetto, doveva perfettissimamente verificare quel principio. Eppure Occam, come già era avvenuto in qualche altro autore del Medio Evo, dinanzi al mistero della SS. Trinità, sembrò ammettere che Dio fosse al di là di ogni contraddizione; rigettando la distinzione formale di Scoto perchè contradditoria, ammise che essa avesse luogo nella SS. Trinità, e che ciò fosse detto dalla rivelazione cristiana. Se talvolta Occam affermò il valore di quel principio, sembra che egli ne abbia ristretto il valore al campo dell'ente creato, o l'abbia considerato semplicemente come una legge del pensiero.

La teoria dell'atto e della potenza, che dava alla teoria dell'analogia dell'ente un contenuto ontologico, affermando che ogni ente o è atto puro o è un composto di atto e di potenza, fu ugualmente ignorata da Occam, sebbene i termini si trovino qua e là nelle sue opere. Egli considera come atto ogni ente esistente, e chiama potenza, non il sostrato dell'atto non puro, ma ogni possibilità di essere. La vera mutazione quindi e ogni divenire, come passaggio di una potenza dallo stato di potenzialità a quello di attualità, è spiegato da Occam come una successiva agglomerazione di parti. Il problema del moto restava intatto come al tempo di Zenone.

Ignorata la teoria dell'atto e della potenza, non poteva non venir negata la distinzione reale tra l'essenza e l'esistenza nelle cose create. Occam tratta la questione nei suoi libri di logica, come di una

digressione metafisica di nessun valore. Essenza ed esistenza sono considerate come due cose, e allora le contraddizioni sono evidenti. Di più è detta esistenza o essere sia la forma sia la materia. Egli conchiude, spingendosi al di là della stessa negazione scotistica, che essenza ed esistenza non solo non si distinguono realmente, ma nemmeno secondo i concetti: « illa duo vocabula: res et esse, idem et eadem significant, sed unum nominaliter et aliud verbaliter » (1).

Aristotele aveva classificati gli enti secondo dieci categorie. Occam propose una nuova classificazione, secondo che gli enti sono semplici o composti. Egli chiama semplici, in un primo senso, tutti gli enti che in nessun modo sono composti di parti estese, praticamente gli enti spirituali; ed enumera, come esempi, le intelligenze pure e gli accidenti dell'anima intellettiva, nella supposizione che l'anima intellettiva sia spirituale. Altri enti sono semplici non per mancanza di parti estese, ma per mancanza di parti dissimili, p. es., i corpi celesti, la materia prima e ogni forma. Anche se questi enti sono estesi, siccome non hanno alcuna eterogeneità nelle loro parti, possono essere chiamati semplici. Oltre agli enti semplici, inestesi o estesi, ve ne sono di composti, e questi possono essere composti *per se* o *per accidens*: i primi composti di materia e forma, sono i corpi naturali, come l'uomo, gli animali, le piante, il fuoco, la pietra e l'aria; i secondi sono i

(1) *Summa totius logicae*, 3, 2, 27.

corpi artificiali, come una casa o un letto, perchè risultano dall'unione di più corpi naturali.

Quanto alle categorie aristoteliche, Occam afferma, sia nelle sue opere teologiche, sia in quelle logiche, che esse non riguardano le cose ma i concetti: « praedicamenta non sunt nisi quaedam praedicabilia et signa rerum »; « ignorantia intentionis Aristotelis in libro praedicamentorum facit multos modernos errare, credentes multa hic dicta pro rebus, quae tamen pro vocibus et proportionaliter pro intentionibus seu conceptibus in anima vult intelligi » (1). S. Tommaso invece, interpretando fedelmente l'intenzione di Aristotele, aveva detto: « modi essendi proportionales sunt modis praedicandi; praedicando enim aliquid de aliquo altero dicimus hoc *esse* illud; unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta » (2).

Soprattutto contro le ultime sei categorie aristoteliche si diresse la critica occamistica, esercitando poi un influsso notevolissimo e duraturo su gran parte della Scolastica posteriore. Essi erano chiamati: azione e passione, ubicazione e sito, quando e avere. Occam le considera soltanto come semplici modi di dire, risultanti da relazioni che hanno le cose tra loro. Egli dice: « omnia possunt salvari sine talibus rebus, et pluralitas non est ponenda sine

(1) *Expositio aurea,* Prooem. ad l. Praedicamentorum, e *Quodlibetum* VII, 9-12.

(2) *In III Phys,* 1, 5; *In V Metaph.* 1, 9.

necessitate; ergo non sunt ponendae » (1). Secondo Occam non esistono che cose assolute, cioè sostanze e qualità: « quaelibet res una existens per se in genere est simpliciter absoluta, sicut est substantia vel qualitas » (2).

V'era una categoria, che in modo particolare doveva trovare una grave difficoltà a essere negata da parte di un filosofo cristiano, quella della relazione, perchè con essa veniva illustrato il mistero della SS. Trinità. Occam afferma recisamente: come, secondo la sola ragione, avremmo detto impossibile che tre cose siano una sola cosa, e che Dio sia un uomo, e ciò non ostante dobbiamo ammettere secondo la verità la SS. Trinità e l'Incarnazione del Verbo, così secondo verità dobbiamo dire che in Dio vi sono relazioni reali, ma secondo la ragione non le dobbiamo ammettere; siamo dunque costretti ad ammetterle in Dio, ma non possono darsi fuori di Dio. Egli porta varie prove per negare ogni realtà alla categoria della relazione: tutte valgono in quanto la relazione è pensata come qualche cosa di assoluto, e allora evidentemente è un di più che non vale la pena di essere ammesso oltre le cose assolute. E conchiude: « in re nihil est imaginabile nisi absolutum vel absoluta » (3).

La stessa distinzione tra sostanze e qualità, affermata da Occam, si riduce a una semplice distinzione di grado e non di essenza. Egli infatti dice spesso: « non potest per rationem ostendi quin omnis res, realiter distincta ab alia re, sit res absoluta sicut alia, quamvis non omnis res sit ita perfecta sicut alia » (1). Le differenze riguardano solo il rapporto con la conoscenza: la sostanza non è direttamente attingibile dalla conoscenza, mentre lo sono le qualità: « de facto non cognoscitur in se nisi accidens ignis; ipse calor cognoscitur, et ita est de omnibus accidentibus » (2). E con quest'affermazione dell'inconoscibilità della sostanza Occam iniziava quella critica, che sarebbe stata poi sviluppata da Locke e da Hume: fu facile passare dall'inconoscibilità alla negazione.

Con l'inconoscibilità della sostanza andò di pari passo l'inconoscibilità della causalità. Occam, pur ammettendo in generale che vi siano cause ed effetti nel mondo, negò il valore del principio aristotelico-tomistico di causalità: « omne quod movetur ab alio movetur », affermando: « possum rationabiliter dicere aliquid seipsum movere, sicut anima et Angelus, qui producunt varios suos actus, et gravitas ipsa quae movendo siepsam descendit » (3). E' vero che l'anima e l'Angelo muovono se stessi, come ogni essere vivente; ma essi stessi per passare dallo stato di non-operanti allo stato di operanti devono venire eccitati da una causa diversa da essi, e la gravità,

(1) *In I Sent.*, 30, 2, C.
(2) *In I Sent.*, 30, 2, Q.
(3) *In I Sent.*, 30, 1, P.

(2) *In I Sent.*, 30, 1, P.
(3) *In I Sent.* 3, 2, K.
(3) *Centiloquium theologicum*, I, D.

anche nella concezione antica, muoveva il corpo, non se stessa. Eppure la critica occamistica passò nel Suarez, nella Scolastica posteriore e nella filosofia moderna.

Occam sembra aver prevenuta addirittura la critica humiana dicendo: «non potest demonstrari quod aliquis effectus producitur a causa secunda, quia licet semper *ad approximationem* ignis ad combustibile sequatur combustio, cum hoc tamen potest stare quod ignis non sit eius causa» (1): noi non sperimentiamo che la vicinanza del fuoco e del combustibile, non possiamo stabilire se il primo eserciti un vero influsso causale sul secondo. Come nella conoscenza, potendo la causa essere Dio, non si era mai sicuri se l'oggetto corrispondente fosse presente, così, potendo Dio supplire ogni causalità delle cause seconde, poteva essere Dio e non il fuoco che immediatamente causava la combustione.

Occam infine parla della causalità finale e della finalità, ma anche per essa propone o dubbi o negazioni: «de iis quae non agunt per cognitionem et voluntatem, magis dubium est an agant propter finem et utrum in talibus sit ponenda causa finalis» (2); e in generale: «de causatione causae finalis est magis dubium, motio ista finis non est realis sed tantum metaphorica». Negli agenti poi inanimati «non est causa finalis, quia sunt mere agentia ex necessitate naturae, nihil praetendentia». Occam non

(1) *In II Sent.*, 5, R.
(2) *Summuae in libros Physicorum*, 2, 6.

riconosce che, se anche si agisce per necessità di natura, si agisce sempre secondo un fine; questo è stato inteso da colui che così ha ordinato la natura; l'agire ha sempre un fine, anche se vi tende in modo non consapevole. Dopo i dubbi e le negazioni di Occam la causalità finale sarà semplicemente negata, e la negazione passerà a Cartesio, agli empiristi, alla filosofia moderna, alle scienze sperimentali.

LA COSMOLOGIA

Lo studio del mondo corporeo era stato il primo passo della speculazione greca. Ne era derivata una teoria della composizione di tutti i corpi sublunari di quattro elementi originari, e una teoria dei cieli, costituiti da enormi sfere concentriche nelle quali si movevano gli astri e i pianeti. Un fatto era, fra tutti gli altri, dominante nel mondo corporeo sublunare: la mutazione. Si osservavano mutazioni superficiali e mutazioni profonde; specialmente nel passaggio dal mondo inanimato a quello della vita, fino all'uomo, v'erano mutazioni profondissime e sostanziali.

I corpi più complessi non si presentavano come semplici agglomerati di corpi più semplici, ma erano unità per se stessi; le varie parti, anche se eterogenee, concorrevano, nei viventi, alla conservazione dell'individuo, e se provvedevavno anche a se stesse, era solo in quanto servivano per l'individuo. Per formare queste unità era necessario che gli elementi

che venivano a costituirle non conservassero più la loro propria unità, la loro natura ed essenza sostanziale. Il fatto della generazione, intendendo per questo termine non soltanto l'azione che dava origine a nuovi esseri viventi, ma anche tutte le altre mutazioni sostanziali, aveva dato occasione ad Aristotele di proporre, contro Parmenide e Democrito, la dottrina della materia e della forma. Questa si era così imposta, che tutta la speculazione successiva non potè non ammetterla, anche se non ne comprese alcune fondamentali determinazioni, specialmente per ciò che riguardava la natura della materia prima e l'origine delle forme sostanziali. Avvenne perciò che la teoria, benchè accettata universalmente, fosse compresa alquanto superficialmente.

Intorno alla materia e alla forma si erano concentrate le dottrine degli antichi e degli Scolastici, ma non per questo era stato trascurato lo studio delle determinazioni secondarie esistenti nei corpi, specialmente in conseguenza della loro estensione e delle loro qualità ed attività. La realtà dell'estensione infatti recava con sè lo studio della composizione del continuo, intorno al quale avevano speculato specialmente Pitagora e Zenone. L'estensione però dava origine non solo a un continuo permanente, ma anche a un continuo successivo, il moto, fondato sull'estensione, e dipendente quindi essenzialmente da essa nella sua costituzione e nelle sue proprietà. Come poi il continuo permanente, o semplice estensione, poteva essere misurato da un altro continuo che serviva come misura, e poteva essere

contenuto da un altro corpo, e si aveva il luogo; così anche il continuo successivo, il moto, poteva essere misurato da un altro moto che lo conteneva, che gli serviva come misura, e si aveva il tempo.

Aristotele, trovato il terreno preparato dai suoi predecessori, aveva esposta, come struttura fondamentale dell'essere, la teoria dell'atto e della potenza; naturalmente di essa si servì per dare le definizioni e per illustrare le caratteristiche di queste varie determinazioni del mondo corporeo. I suoi successori accettarono anche queste, e le commentarono, tanto più o tanto meno fedelmente quanto più o quanto meno avevano compresa la teoria fondamentale. Ai tempi di Occam, Aristotele aveva conquistato e manteneva incontrastato il predominio sulla speculazione strettamente filosofica.

Occam, dopo aver affermato, nelle Summulae in libros Physicorum Aristotelis, che, di tutte le cose che esistono, alcune sono semplici e altre composte, afferma che la scienza naturale, la fisica, tratta degli esseri composti e delle loro parti: « istae autem partes componentes per se sunt materia et forma ». (1). Come si vede, Occam riconosce come enti intrinsecamente composti di princìpi soltanto i corpi.

Le parti componenti i corpi sono chiamate materia e forma. Per provare che esistono, egli afferma che è necessario ricorrere all'esperienza « quia a priori hoc probare non possumus ». Sarebbe stato più con-

(1) *Summulae*, 1, 7.

forme ad Aristotele affermare che l'*esistenza dei corpi* può essere affermata soltanto a posteriori; ma che la loro *composizione* di parti sostanziali viene allora ammessa o a priori, dalla loro molteplicità, poichè se fossero semplici, sarebbero atti puri e unici, o a posteriori dal fatto della mutazione sostanziale. Materia e forma poi, in ogni caso, non erano oggetto di esperienza immediata, ma solo il corpo.

Quando però Occam passa ad esporre gli argomenti destinati ad ammettere la composizione ilemorfica, egli non ricorre nè alle generazioni, nè alla teoria dell'atto e della potenza. Egli appella soltanto all'esperienza: « videmus quod numquam aliquid fit nisi aliquid praecedens destruatur vel corrumpatur, sicut corrupta terra vel ligno, generatur ignis; vel aliquid fit in aliquo nullo destructo, sicut sol illuminat aërem nullo alio destructo vel corrupto » (1). Egli dice che in ogni mutazione è sempre presupposta qualche altra cosa, e non il semplice nulla come nella creazione. In questo modo, a parole, Occam ripete ciò che aveva detto Aristotele e S. Tommaso; ma questo « qualche cosa » non era la materia prima, nella quale la forma passava da uno stato potenziale a uno stato attuale. Allora ciò che diveniva era veramente creato, anche se accanto ad esso preesisteva qualche altra cosa.

Del resto basta osservare quali sono le determinazioni che assumono in Occam la materia e la forma

(1) *Summulae*, 1, 7.

per accertarsi che questi principi dell'ente corporeo non erano più intesi genuinamente. La materia prima può esistere anche se non è unita a una forma, poichè essa stessa è una vera cosa e un vero ente; essa è identicamente la sua esistenza, e non le manca nulla per esistere da sola. Generalmente però materia e forma stanno insieme, e allora da due esseri parziali risulta un essere totale, cioè il corpo completo, un pezzo di ferro o di rame. Occam non rifletteva che, se le due parti avevano già in sè tutto ciò che era necessario per esistere anche separatamente, la loro composizione era un'unione ma non un'unità, e così non veniva più spiegato il divenire e le generazioni.

Egli dice: « est sciendum quod materiam et formam esse principium generationis et generati non est aliud quam materiam et forman *simul in eodem loco et situ existere* » (1). Non si tratta che di trovarsi insieme, nessuna parola di mutuo influsso sì che la forma perfezioni la materia, e la materia individui e caratterizzi la forma. Materia e forma sono concepite come due cose, immutabili in se stesse e casualmente unite l'una all'altra. Perciò la produzione delle forme è concepita come una vera creazione di esse da parte di Dio. La forma, prima di esistere, è assolutamente nulla, non ha alcuna esistenza potenziale nella materia; solo che non si dice che è creata, perchè nella creazione la materia

(1) *Summulae*, 1, 23.

non preesiste, mentre nella generazione preesiste la materia, e la forma le viene unita. Le forme sono create da Dio; Aristotele l'ha negato, perchè era un pagano (1).

La caratteristica comune a tutti i corpi è l'estensione, e Aristotele l'aveva posta tra le dieci categorie. Occam non solo disse che le categorie aristoteliche erano categorie di concetti e di parole e non di cose, non solo negò la realtà delle ultime sei categorie e di quella della relazione, ma, ammettendo come reali, in certo modo, sostanze e qualità, identificò con queste la quantità, sicchè soppresse la quantità come categoria a parte, oppure, riducendo sostanze e qualità a quantità, soppresse quelle. E' la dottrina più caratteristica di tutto l'occamismo, è quella che venendo in questione a proposito della SS. Eucarestia, concorse ad attirargli le censure avignonesi.

Nel « De sacramento Altaris » Occam afferma: «Aliqua substantia est simpliciter indivisibilis in partes ejusdem rationis, quae substantia est Angelus et anima intellectiva; omnis autem alia substantia componitur ex aliquibus partibus ejusdem rationis inter se, quamvis non omnis partes sint eiusdem rationis cum toto inter se.... Et ita, ipsamet substantia, per hoc solum quod habet partem extra partem, sine omni re adveniente sibi, est quanta. Et

(1) *In III Sent.*, 3, 0.

sicut de substantia, ita est de qualitate » (1) Occam, senza rendersi conto dell'equivoco, pensa la sostanza corporaa già attualmente estesa e avente parti indipendentemente dalla quantità, cioè indipendentemente da ciò che deve avere dipendentemente da essa, come se la sostanza, p. es., fosse colorata indipendentemente dal colore; è chiaro che allora la quantità, come il colore, sarebbe inutile. Egli poteva difendersi dalla taccia di eretico, perchè affermando che la quantità si identifica, non solo con la sostanza, ma anche con le qualità, nella SS. Eucarestia poteva dire che, mutata la sostanza, rimaneva la quantità del pane perchè rimanevano le qualità. Anche però quanto all'Eucarestia, egli dichiara che preferirebbe ammettere la permanenza della sostanza del pane insieme con la presenza del Corpo di Cristo; e che non l'ammette di fatto solo perchè la Chiesa s'è dichiarata in senso contrario. Lutero abbraccerà la preferenza occamistica, e dopo di lui sarà negata dai Protestanti la presenza reale di Gesù Cristo nella SS. Eucarestia.

Anche riguardo ad alcune questioni cosmologiche secondarie, trattate ordinariamente dalla filosofia scolastica, Occam si pone sempre in antitesi a San Tommaso. Egli nega la realtà degli indivisibili della quantità, dei punti cioè, delle linee e delle superfici; sembra ammettere che il continuo sia composto di un numero infinito di parti; ammette che il medesimo corpo possa essere realmente e quantitati-

(1) *De sacram. Alt. Prol.* « Tertio quaeritur... »

vamente presente, senza moltiplicarsi, in luoghi distinti; nega l'esistenza dei minimi naturali, cioè di un limite minimo di grandezza in ciascuna natura corporea, gli attuali atomi e molecole, ammette la possibilità della moltitudine infinita e dell'estensione infinita; ammette la possibilità dell'*actio in distans*, e nega la realtà dell'impeto come causa del moto dei proiettili.

Contro la dottrina da Occam ritenuta come esageratamente realistica, che ammetteva la realtà delle generazioni e delle corruzioni e in generale delle mutazioni, egli afferma, in modo assai curioso, che la mutazione è soltanto una parola, trovata dagli uomini « ad ornate exprimendum quae mente concipimus » (1); si tratta di parole astratte, a cui non corrisponde nulla di reale; sarebbe meglio non adoperare altro che termini concreti, come: mutare, mutabile, mutatum, mutandum, mutaturum, poichè questi soli rappresentano delle realtà. Non esistono infatti che cose permanenti e assolute; il moto non è altro che l'aggiunta successiva di più parti. Così Occam negava la continuità del moto e l'aumento intensivo delle qualità. La nuova posizione occamistica contribuì efficacemente a far perdere alla fisica la considerazione qualitativa, per limitarsi a quella quantitativa.

Egli nega infine che al concetto di tempo corrisponda una qualche realtà nelle cose. Gli istanti infatti, di cui sarebbe composto il tempo, non sono nè

(1) *Summulae*, 3, 3.

sostanze nè accidenti, non sono quindi nulla di reale. « Instans non est nisi primum mobile existens alicubi, secundum suas partes, ubi non erat ante immediate » (1); l'istante non è altro che il corpo del primo cielo, considerato antecedentemente al luogo dove ora si trova. Alle obiezioni che spontaneamente si presentano, Occam risponde che le espressioni realistiche riguardanti il tempo sono sorte « *propter varietatem eloquii* »; basta mutare in esse le parole dall'astratto al concreto per accomodare ogni cosa.

Quanto alla materia di cui sono formati i cieli, Occam, contro l'opinione di S. Tommaso, afferma che essa non è di natura diversa da quella degli elementi terrestri. Diceva la verità, senza averne però veri argomenti, poichè la sua prova consiste in ciò che non si può dire impossibile per l'onnipotenza divina mutare i cieli in un asino: « Deus potest facere asinum de corpore coelesti si vellet » (2). Egli non ritiene impossibile che anime intellettive vivifichino i cieli come l'anima umana vivifica il corpo. Ammette anzi di fatto gli influssi dei cieli non solo nell'ordine materiale, ma anche in quello spirituale, poichè « secundum conjunctionem corporum coelestium et planetarum homines ad actus laudabiles vel vituperabiles diversimode inclinatur » (3).

(1) *Summulae*, 4, 8.
(2) *In II Sent.*, 22, M.
(3) *Summulae*, 3, 20.

LA PSICOLOGIA

La psicologia può dirsi la parte più povera di tutta la metafisica occamistica. E' vero che molte questioni psicologiche, specialmente quelle riguardanti la cognizione, possono far parte della sua gnoseologia; ma, anche considerando queste questioni come psicologiche, la trattazione dell'uomo e specialmente dell'anima umana è assai povera in Occam. D'altra parte la mentalità occamistica doveva portare questa conseguenza. Tutto ciò che non era immediatamente dato dall'esperienza sensibile faceva ombra a Occam, e facilmente si prestava a essere soppresso mediante l'applicazione degli assiomi preferiti: « frustra fit per plura...; Deus potest immediate...; non experimur....». Il nominalismo doveva dare, specialmente qui, i suoi frutti di agnosticismo e di scetticismo.

Ha l'uomo un'anima spirituale e immortale? e, in caso affermativo, in quale relazione sta l'anima col corpo? Dopo la speculazione greca e quella scolastica si poteva credere che le due gravi questioni avevano ricevuto una soluzione definitiva. Invece ecco: « Dico quod intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem et incorruptibilem, quae tota est in toto corpore et tota in qualibet parte corporis, non potest evidenter sciri per rationem vel

per experientiam, quod talis anima sit forma corporis, nec quod intelligere talis substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit Philosophus non curo ad praesens, quia ubique dubitative loqui videtur. Sed ista solum fide tenemus » (1).

Il primo argomento recato da Occam in favore del proprio fideismo dice: « Quod non possit demonstrari patet, quia omnis ratio probans ista accipit dubia homini sequenti rationem naturalem »: a colui che segue la ragione naturale e non la fede, tutte le dimostrazioni, che gli si possono recare in favore della spiritualità, non lasciano che dubbi e incertezze. Egli però non accenna ad alcuna di queste dimostrazioni, quasi che fossero veramente tutte incapaci di generare certezza. Almeno questo è il suo pensiero. Il secondo argomento è: « nec per experientiam probatur, quia solum experimur intellectionem et volitionem et similia; sed omnia ista dicit sequens rationem vel experientiam, esse operationes et passiones causatas et receptas in forma illa, per quam poneret hominem distingui a brutis; et licet secundum fidem et veritatem ponatur quod ista sit anima intellectiva, quae est forma incorruptibilis, tamen talis diceret quod *esset forma extensa, generabilis et corruptibilis*, nec videtur quod experientia aliam formam concludat » (2).

---

(1) *Quodlibetum* I, 10.

(2) *Quodl.* 1, 10.

L'esperienza ci mette a contatto soltanto con intellezioni e volizioni, e non immediatamente con l'anima; ora quegli atti, dice Occam, potrebbero benissimo derivare da un'anima sensitiva, estesa e corruttibile; nè la ragione, nè l'esperienza ci fanno pervenire all'anima spirituale. Poteva però darsi benissimo che, unite insieme, queste due fonti di cognizione, dessero la certezza che si desiderava. Se l'esperienza ci metteva a contatto con atti che, esaminati accuratamente nel loro contenuto e nella loro natura, mostravano di non appartenere al mondo della materia, si poteva conchiudere, adoperando il principio di causalità, che esisteva in noi un'anima spirituale, principio elicitivo degli atti.

Occam però aveva posta una separazione invalicabile tra l'esperienza immediata e la ragione raggionante: si doveva ammettere come esistente l'individuo singolare, oggetto dei sensi, e non ciò che era oggetto concettuale della mente, e, quanto al principio di causalità, non si poteva essere certi del suo valore intrinseco, soprattutto della sua capacità a farci conoscere l'esistenza di una causa determinata. Infine aveva fatto, come si è detto, del concetto, un fantasma indeterminato. E allora è certo che chi seguiva questi princìpi doveva conchiudere allo stesso modo, secondo cui Occam diceva che doveva conchiudere il « sequens rationem naturalem ».

Non abbiamo dunque una prova certa per ammettere l'esistenza in noi di un'anima spirituale; che se anche l'ammettessimo, non si potrebbe provare che in noi quell'anima sarebbe forma sostanziale del

corpo: « Si experiremur intellectionem esse in nobis, non possemus plus concludere nisi quod eius subjectum est in nobis *sicut motor, non autem sicut forma* » (1). Ma quale doveva essere quell'intellezione che poteva far ammettere, come suo principio elicitivo, un'anima veramente spirituale? Se ciò dipendeva dall'aver fatto del frutto dell'intellezione umana, un fantasma, la conseguenza era inevitabile.

Il fideismo occamistico era una conseguenza del nominalismo e una prova di esso. Se non si riconosceva nel concetto qualche cosa di essenzialmente diverso dalla conoscenza sensibile, se non lo si riconosceva come frutto di un'astrazione universalizzatrice, inconcepibile per il senso, non si poteva essere sicuri che si trattasse di una conoscenza essenzialmente diversa da quella sensitiva. Soppressa poi la vera conoscenza astrattiva, che supponeva bensì una facoltà spirituale, ma che insieme la dimostrava legata a una previa conoscenza sensibile, non si aveva ragione per ammettere nell'uomo un'intrinseca dipendenza e un mutuo influsso tra la corporeità e la spiritualità. L'uomo veniva scisso in due realtà, e l'anima non era più la forma sostanziale della materia. Occam nel suo agnosticismo giunse ad affermare che la dottrina di Averroè, che attribuiva a tutti gli uomini una sola anima intellettiva, non si poteva confutare con argomenti puramente razionali (2).

---

(1) *Quodl.* I, 10.

(2) *Quodlibetum* I, 11.

Un'altra grave questione trattata in psicologia era quella della libertà della volontà. Anche in essa la prima nota caratteristica della speculazione di Occam è l'indimostrabilità della sua esistenza, e la necessità di ricorrere all'esperienza per poterla affermare. In questo modo, non risalendo ai princìpi, egli perseverava a considerare le cose da un punto di vista meramente esteriore ed empirico; non penetrando nella natura delle cose, egli si esponeva al pericolo di ammetterle verbalmente, ma di negarne la vera essenza. Egli dice infatti: « utrum voluntas sit libera non potest per aliquam rationem demonstrative probari, quia omnis ratio hoc probans accipiet aeque ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam; nam homo experitur quod, quantumcumque ratio dictet aliquid, voluntas potest tamen hoc velle et nolle » (1).

Occam pone la libertà nell'indipendenza della volontà dal giudizio dell'intelletto: « voluntas non necessario conformatur judicio rationis ». Questa separazione dall'intelletto poteva oscurare ed anche sopprimere la nozione della vera libertà. Se infatti non si pone in relazione la tendenza della volontà con la natura dell'oggetto presentatole dall'intelletto, non si comprende come la genuina libertà sia diversa dalla semplice spontaneità. Se si parte dalla considerazione che la volontà, dinanzi al bene infinito presentatole dall'intelletto, è da esso attratta in

(1) *Quodlibetum* I, 16.

modo necessario, perchè suo oggetto adeguato, allora si comprende come, dinanzi a ogni bene finito, resti lasciata libera, sì che la determinazione dipenda da essa. Mancando questa dipendenza, libertà e spontaneità coincidono.

In Occam pertanto sembra che la libertà consista soltanto nell'esenzione da una coazione esterna, e perciò è libero ogni atto che procede dalla volontà. Trattando la questione se si possa agire insieme liberamente e necessariamente, egli afferma: « salva reverentia quorumcumque, magis hic videtur esse difficultas de verbis quam de re, quia, supposito quod omnis actio voluntatis sit libera, et quod produci libere non sit aliud quam produci a voluntate, non est alia quaestio quaerere utrum libertas stet cum necessitate, quam quaerere utrum voluntas possit esse alicuius principium...; unde libertas et spontaneitas videntur non posse distingui » (1). Se, p. es., Dio non pone nelle volontà create un qualche atto da lui voluto e determinato, ogni atto della volontà creata è libero. Non si tratta più di dominio attivo sull'atto, ma solo di origine intrinseca come per qualunque atto vitale. Egli interpreta la frase: « potentia ad opposita » come possibilità di fare successivamente due cose diverse (2).

La più difficile questione quanto alla libertà umana era la conciliazione di essa con la prescienza di-

(1) *In I Sent.*, 10, 2, H.

(2) *In I Sent.*, 38, I, F.

vina. Nella filosofia scolastica il nodo della questione era stato concentrato nel problema del modo con cui Dio conosce non solo il futuro, ma anche ciò che sarebbe futuro solo se si verificassero certe determinate condizioni, cioè il così detto futuro contingente. Occam dinanzi a questo problema afferma che la fede ci assicura che Dio lo conosce; ma aggiunge: « et dico quod Philosophus diceret quod Deus non scit evidenter et certitudinaliter aliqua futura contingentia ». Colui quindi che segue soltanto la ragione naturale, e non la rivelazione cristiana, dovrebbe, per salvare la libertà, negare la conoscenza divina del futuro contingente.

Quanto infine alle relazioni tra libertà e moralità, Occam afferma che, se l'uomo non fosse libero, non sarebbe un essere morale. Però quando procede ad assegnare il criterio estrinseco della moralità delle azioni umane, egli non afferma che gli atti umani sono buoni in quanto conducono a Dio, che è l'ultimo fine dell'uomo perchè solo in Dio l'uomo può trovare la sua conveniente perfezione e felicità. Infatti: « non potest naturaliter demonstrari quod voluntas non potest satiari nec quietari in aliquo extra Deum », poichè « non potest probari quod voluntas est capax boni infiniti, cum hoc sit solum supernaturale et non naturale » (1). Non si può provare razionalmente che la volontà può desiderare un bene infinito « quia non potest probari aliquod (bonum) infinitum esse ».

(1) *In I Sent.*, 38, I. F.

Ma non esiste secondo Occam nemmeno una norma intrinseca per la quale gli atti umani in se stessi sono buoni o malvagi; la bontà o la malvagità degli atti dipende soltanto dalla loro relazione con un comando o una proibizione di Dio. Infatti lo stesso atto può essere buono se è fatto da Dio, che non può essere soggetto ad alcun comando superiore, e insieme malvagio se è fatto dall'uomo contro un comando divino: « sicut idem totaliter potest fieri ab uno juste et ab alio injuste, ita idem actus totaliter fit ab homine male et a Deo bene et juste; actum esse malum non est aliud quam fieri ad aliquo male, et actum esse bonum non est aliud quam fieri ab aliquo bene » (1). Fino al punto che: « Deus potest praecipere Socrati quod Socrates odiat Deum; sed quicumque implet divinum mandatum meretur » (2). Il contingentismo e l'empirismo occamistico giungeva ad affermare che l'odio a Dio poteva essere buono e meritorio di vita eterna.

LA TEOLOGIA RAZIONALE

La teologia razionale occamistica potrebbe già prevedersi da quanto s'è visto della sua gnoseologia e della sua metafisica. Quanto più la cono-

(1) *In I Sent.*, 47, 1, C.

(2) *Centiloq. theol.*, concl. 7.

scenza diviene astratta, tanto più deve essere verbale, e quanto più ci si allontana dalla realtà sensibile, tanto più deve diminuire la certezza razionale. I concetti di ente, di sostanza, di causa, con i princìpi connessi, non avevano nulla di corrispondente nella realtà; dal loro contenuto concettuale, per quanto si fosse argomentato e dedotto, non poteva uscirne qualche cosa di valido per la realtà. Della natura e dell'esistenza stessa in noi di un'anima spirituale la ragione non poteva dire nulla; anzi essa era inclinata a non vedervi che qualche cosa di puramente materiale. Che cosa si poteva, con la sola ragione naturale, conoscere di Dio?

Occam per provare l'esistenza di un Essere perfettissimo, Creatore di tutte le cose, non ricorre naturalmente ad argomenti a priori, dedotti dal concetto di ente infinito. L'argomento attribuito a S. Anselmo, e che era stato in parte accettato da Scoto, ottiene da Occam soltanto delle critiche. Egli, a suo modo, accetta che Dio possa definirsi: « aliquid nobilius et melius omni alio a se », ma si rifiuta di ammettere che l'esistenza di un tal ente possa dedursi da quel concetto, « quia multi dubitant (Deum esse), nec potest probari ex per se notis, quia in omni ratione tali accipietur aliquid dubium vel creditum ». Che se qualcuno dicesse che bisogna ammettere questa esistenza « quia aliter esset processus in infinitum, nisi esset aliquid in entibus quo nihil esset prius et perfectius », egli risponderebbe: «ex hoc non requiritur quod possit demonstrari quod

tantum unum est tale: sed hoc fide tantum tenemus » (1).

Ma anche gli argomenti a posteriori andavano tutti a incepparsi in difficoltà inestricabili. Un primo di tali argomenti era stato quello aristotelico-tomistico del moto, cioè del divenire che si verifica nel mondo, che come causa sufficiente richiede un Primo Movente Immobile. Occam obietta che, contro il principio « omne quod movetur ab alio movetur », sta il fatto che gli esseri viventi muovono se stessi, come se ciò li dispensasse di ricevere dal di fuori l'inizio di quel moto che poi avrà per termine se stessi; e contro l'altro: « non datur processus in infinitum in causis », afferma che talvolta questo processo si verifica: « sicut patet si percutiatur aliquod continuum longum, ex percussione unius partis, pars percussa movet partem sibi continuam, et illa pars aliam, et sic in infinitum, ex quo sunt ibi infinitae partes; et ideo non est impossibile, sed potius necessarium in moventibus ponere processum in infinitum », come se il percussore, proprio nell'esempio recato, non fosse al di fuori della serie delle parti mosse e quindi il vero e unico Movente.

Non prova di più l'argomento dedotto dalla causalità, « quia difficile est vel impossibile est probare, contra philosophos, quod non sit processus infi-

---

(1) *Quodlibetum I*, 1.

nitum in causis eiusdem rationis, sicut posuerunt hominem generantem ante hominem generatum, in infinitum, et difficile est probare quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali; et si ista duo essent vera, difficile esset probare quod iste processus non esset possibilis, nisi esset unum semper manens a quo tota infinitas dependeret » (1). Il genuino argomento tomistico della causalità non si riferiva a queste cause dette dipendenti « per accidens », ma a quelle « per se », come l'attuale causalità d'un pennello che dipende dall'attuale causalità della mano, e questa da quella della volontà, e così via; ad ogni modo, anche se fosse stato possibile una infinità di generazioni, non veniva esclusa una causa di tutta la serie infinita, poichè il generante non era la causa sufficiente del generato, altrimenti avrebbe potuto generare anche se stesso; il generante trasmette la vita, non ne è la causa: non sa come è fatto un cuore, per poterlo produrre.

La difficoltà maggiore per Occam non consiste però nel non riuscire ad affermare l'esistenza di una Prima Causa, ma nel non poterne dimostrare l'unicità. Egli dice: « nullum inconveniens rationabiliter deducitur ex pluralitate plurium (primarum) causarum, quia inter illas non posset esse aliqua discordia, ex quo quaelibet illarum quod est optimum semper vellet, et per consequens unanimi assensu omnia gubernarent. Item aliquibus dubitabile vide-

(1) *In I Sent.*, 2, 10, O.

tur satis utrum sit alius mundus ab isto, quia Deus ita faciliter potuisset alium vel alios creasse sicut istum, quia isto creato non fuit sua potentia tota exhausta, sicut omnes theologi tenent firmiter. Quod si esset alius mundus quare non alius princeps vel prima causa? » (1).

D'altra parte, bisogna proprio ammettere una Causa efficiente indipendente dal mondo per spiegare il divenire del mondo? A Occam non sembra, « quia non potest sufficienter probari, quin aliquae causae, puta corpora coelestia, sint sufficientes respectu multorum effectuum...; non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia praeter generabilia et corruptibilia, quorum causae sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et corpora coelestia » (2). Per Occam non è assurdo che il mondo possa spiegarsi con suoi princìpi intrinseci. I naturalisti del Rinascimento non penseranno diversamente; così penseranno Bruno, Bacone e altri.

Ammessa però per fede l'esistenza di Dio, si possono discutere intorno alla natura di Dio alcune questioni. Quella che interessava molto la filosofia scolastica al tempo di Occam era la distinzione in Dio degli attributi tra di sè e dall'essenza divina. S. Tommaso aveva riconosciuto una distinzione soltanto nel nostro modo di concepire gli attributi divini. Scoto aveva voluto ammettere una distinzione formale, più reale che di ragione. Occam non volle

(1) *Centiloq. theol.*, 2, B, C.
(2) *Quodlibetum II*, 1.

ammettere alcuna distinzione: « Cum omnia tradita in Scriptura Sacra et determinatione Ecclesiae et dictis Sanctorum possunt salvari non ponendo distinctionem inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem » (1). Gli attributi divini « magis debent dici conceptus attributales, vel *nomina* attributalia, quam perfectiones attributales ».

Si può dimostrare con la ragione che Dio conosce gli esseri distinti da sè? Aristotele aveva negata questa cognizione. Occam dice che non vi sono motivi per negare a Dio questa cognizione, ma che d'altra parte nemmeno ve ne sono per provarla, e non vi sono risposte sufficienti per ridurre al silenzio chi insistesse nella negazione (2). Così è certo per fede che Dio conosce il futuro, ma la ragione non ci direbbe nulla in proposito: « ista cognitio, quamvis per rationem naturalem nobis possibilem et a priori probari non possit, tamen per auctoritatem Bibliae et Sanctorum, quae sunt satis notae, potest probari » (3).

Oltre all'intelligenza, la fede cristiana afferma che in Dio vi è pure la volontà, e che questa è la causa dell'esistenza delle creature e di tutto ciò che avviene nel mondo: « voluntas Dei est causa immediata eorum omnium quae fiunt ». Però questa verità « demonstrari non potest ex puris naturalibus:

(1) *In I Sent.*, 2, 1, F.
(2) *In I Sent.*, 35, 2, D.
(3) *In I Sent.*, 48, 1, M.

potest tamen persuaderi », perchè come le cause seconde dipendono, nel produrre i loro effetti, da cause universali imperfette, p. es., le cause naturali dal sole, così può darsi che dipendano anche da una causa universale e perfetta, Dio. (1).

L'onnipotenza divina ha per limite la contraddizione, oppure può superarla? Questa questione rimane insoluta in Occam. Talvolta egli afferma che Dio non può fare l'impossibile; però in Dio si verifica l'impossibile perchè in Dio « tres res sunt una res ». Di più, all'obiezione che se la grazia non è necessaria per avere la vita eterna, Dio non ne può essere l'autore, perchè « nihil est superfluum in divinis actibus », egli risponde: « frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus, nec ideo male facit, quia eo ipso quod ipse vult, bene ac juste factum est » (2). per altri sarebbe stata un'insensatezza, per Dio no. Dunque Dio potrebbe fare anche l'inutile, il vano, il senza scopo, potrebbe andare contro il principio di finalità, fare l'impossibile.

Quanto agli altri attributi di Dio, l'impossibilità della ragione a provarli è costantemente affermata da Occam. Che Dio sia semplicissimo, e quindi non appartenga ad alcun genere di enti, ma sia al di sopra di tutti, lo sappiamo per fede, poichè: « non potest per rationem probari Deum non esse in genere » (3). Che Dio sia immutabile, ugualmente; ep-

(1) *In I Sent.*, 45, 1, G.
(2) *In I Sent.*, 17, 3, D, F.
(3) *In I Sent.*, 8, 1, J.

pure: « aliqui dicunt non esse inconveniens Deum mutari mutatione non includente imperfectionem...; et si dicatur quod tunc esset in potentia ad aliquid habendum quod non habet, respondent quod hoc non tantum est possibile sed est necessarium, quia Deus ante creationem mundi fuit in potentia ad habendum servum, quem post creationem mundi possedit»; e ciò porterebbe una mutazione in Dio (1).

Dio certamente è buono e santo. E' però difficile potersi fare un'idea della divina santità concepita occamisticamente, se a Dio è lecito fare tutto ciò che nelle creature sarebbe peccato, e che in Dio non è peccato solo perchè non ha nessuno che gli proibisca alcuna cosa: « faciendo peccatum Deus non peccat »; se Dio dicesse una menzogna non peccherebbe. Si può affermare che l'espressione: Dio pecca, è esente da ogni errore, se si intende che Dio fa quella medesima azione che in altri è peccato (2). Dio è eterno; ma ciò significa soltanto che non ha avuto una causa della sua esistenza, che è sempre stato e che sempre sarà (3). In questo modo l'eternità di Dio è una semplice durazione perpetua, quale potrebbe essere anche quella di una semplice creatura materiale, non più la boeziana: « interminabilis vitae *tota simul* et perfecta possessio ».

La fede ci dice che Dio è creatore. Però con la ragione « non potest probari quod Deus contingenter et libere agit vel causat illa quae causat » (1). Ammettere la creazione come necessaria, era cadere nel panteismo. Quanto alla possibilità della creazione ab aeterno, egli dice che non ne vede l'assoluta impossibilità, perchè la creatura resterebbe sempre creatura, anche se fosse sempre esistita. Ciò era stato detto anche da S. Tommaso, ma Occam non fa comprendere in che cosa consista l'intrinseca contingenza della creatura, anche nel caso di una creazione ab aeterno. Infine egli concede alle creature il potere di creare, se questo venga loro concesso da Dio. Era ancora un'affermazione contro S. Tommaso.

Quanto infine a rapporti fra natura e soprannaturale, Occam non considera il soprannaturale superiore ma non contrario alla natura; egli si diletta piuttosto di metterne in rilievo i contrasti, con l'intenzione di esaltare la fede sopra la ragione. In lui non v'è la minima preoccupazione di indagare le basi razionali dell'atto di fede; la fede è accettata per tradizione, e la ragione deve eventualmente rinunciare alle proprie evidenze se queste contrastano con la fede. Egli considera un privilegio per il cristiano credere a verità che un filosofo dovrebbe assolutamente rigettare: quilibet catholicus et fidelis christianus facilius potest credere alicui cui nullus homo potest ex puris naturalibus assenti-

(1) *Centiloq. theol.*, 12, C.
(2) *Centiloq. theol.*, 5, C.
(3) *Centiloq. theol.*, 47, A.

(1) *In I Sent.*, 42, 1. F.

re » (1). Coerentemente al suo nominalismo e al suo empirismo, Occam non poteva conchiudere diversamente le sue speculazioni metafisiche.

(1) *Centiloq. theol.*, 59.

III

OCCAM E IL PENSIERO CRISTIANO

IL VALORE DELLA SCIENZA

L'esposizione del pensiero filosofico di Gugliemo di Occam ne ha già fatto comprendere le più significative caratteristiche e l'intrinseco valore. L'opera occamistica ha voluto essere opera di revisione, di innovazione, di semplificazione; essa ha inteso sostituire, in gnoseologia, al presunto astrattismo dei concetti, l'intuizione del dato immediato dell'esperienza, e in metafisica, alle speculazioni astratte della ragione alcune poche certezze fisiche e la fede soprannaturale cristiana.

Situazione assai curiosa quella in cui si trovò Occam! Dinanzi al suo ingegno acuto e ardito furono presentate non poche dottrine meritevoli di critica e di disapprovazione. Egli ebbe il merito innegabile di averne veduta la debolezza e di averla denunciata in modo inequivocabile. La dottrina intorno agli universali, sotto l'influsso scotistico, portava, con l'introduzione della distinzione formale, la perdita dell'unità individuale, e la teoria intorno alla materia e alla forma, che non considerava più questi princìpi dei corpi come semplici princìpi ma già come enti completi, benchè destinati a stare ordina-

riamente insieme, portava con sè la negazione della vera generazione e di ogni divenire propriamente detto. Le due dottrine, dominanti rispettivamente la gnoseologia e la metafisica, si prestavano a venire gravemente attaccate dalla critica.

Era inutile sostenere una costruzione che aveva perduta la consistenza dei suoi principali fondamenti. Occam la demolì; ma non ebbe la mentalità adatta per costruire un sistema, per sostituirlo alle demolizioni. Criticando Scoto, che si era allontanato da S. Tommaso, non tornò verso le genuine concezioni greche e scolastiche. La critica lo portò unicamente verso la negazione: in gnoseologia verso il nominalismo, e in metafisica verso l'agnosticismo. Bisognava certamente criticare e confutare il realismo esagerato scotistico; ma era necessario trovare una dottrina che non portasse allo scetticismo. Invece Occam col suo nominalismo, che nega il valore oggettivo della scienza e della conoscenza, col suo soggettivismo e conseguente agnosticismo, che sopprime le basi razionali della fede, non solo non tornò verso S. Tommaso, ma si allontanò sempre più dalle tesi generiche della filosofia cristiana, e perciò fu riprovato al suo apparire dalla suprema autorità ecclesiastica e dall'Università di Parigi, e influì sulla formazione di quella filosofia moderna, che si sviluppò in contrasto al Cristianesimo.

Occam negò il valore oggettivo della scienza. Se l'universalità dei concetti non deriva dalle cose, bisogna ammettere che il valore universale è necessario della scienza, costruita su concetti universali, non

abbia che un valore concettuale. Se realmente non si conosce che il singolare, essendo questo singolo e irripetibile, la conoscenza di esso non può valere per altri; la scienza, universalmente valida, è impossibile: è il trionfo dell'empirismo. Occam l'afferma esplicitamente: « Scientia quaelibet, sive sit realis (fisica e metafisica) sive rationalis (logica) est tantum de propositionibus, tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur... Omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus et non sunt ipsae substantiae extra » (1).

Occam poi, anche circa la conoscenza del singolare, non ha sufficientemente salvaguardato il valore della cognizione umana, ed anzi ha posto alcuni germi capaci di distruggere ogni valore della medesima. Tra le sue questioni non si trova una ricerca intorno alla verità, non si parla di legittimazione o di riflessione sulla persuasione radicale della capacità conoscitiva delle nostre facoltà. Forse vi era in Occam la convinzione ingenua che essendo la cognizione un fatto eminentemente passivo, essa non fosse che la copia fedele della realtà: se l'intelletto non fa nulla, ma soltanto riceve, se rimane impressionato dall'azione immediata degli oggetti, e non elabora in nessuna maniera le presunte impressioni immediate, sembra che meglio di così non si possa salvare il valore oggettivo della conoscenza.

---

(1) *In I Sent.*, 2, 4, M, N.

L'intelletto, per Occam, è una facoltà che subisce in modo necessario l'azione degli oggetti, e come vi è un legame necessario e naturale tra il calore prodotto nell'acqua, e il fuoco, così vi è un simile legame tra conoscenza e oggetti. La natura stessa provvede a tutto il funzionamento della conoscenza, e perciò esso viene sottratto a ogni manomissione. Il lavoro della natura avviene nell'oscurità, occultamente: l'intelletto non c'entra per nulla; la concatenazione tra oggetti, conoscenze intuitive, conoscenze astrattive primarie, abiti, conoscenze astrattive secondarie, semplici e complesse, giudizî e raziocinî, tutto è promosso e regolato dalla natura. non v'è nulla da temere.

In questo modo invece il fatto della conoscenza è un fatto oscuro e cieco, come la combustione, e non viene spiegato come mai la mente sia persuasa di raggiungere la verità. Che se altri ha ritenuta come giustificazione della corrispondenza tra conoscenza e realtà la relazione tra causa ed effetto, Occam la ritiene insufficiente allo scopo, poichè causa di ogni nostra cognizione può essere immediatamente Dio. E allora tra causa ed effetto non v'è alcuna corrispondenza conoscitiva: « non potest demonstrari quod aliquis effectus producitur a causa secunda; quia, licet semper ad approximationem ignis ad combustibile sequatur combustio, cum hoc tamen potest stare quod ignis non sit ejus causa, quia Deus potuit ordinasse quod *ipse ad praesentiam ignis* passo approximato, ipse solus causaret combustionem » (1).

Poichè Dio o un Angelo può far tutto, la nostra cognizione potrebbe essere una continua illusione: « per nullum effectum potest probari quod aliquis sit homo (che esista veramente accanto a noi un uomo a noi presente), maxime per nullum effectum quod apparet in nobis (come la cognizione intuitiva, che possiamo avere di lui), quia omnia quae videmus in homine, potest Angelus in corpus facere, sicut comedere, bibere... Patet de Angelo Tobiae » (2).

La necessaria e immediata relazione e connessione tra soggetto e oggetto è spezzata e si cade nel fenomenismo, nel soggettivismo e nell'idealismo. Occam ammette che, potendo Dio causare ogni cognizione senza che esistano gli oggetti corrispondenti, noi non possiamo mai essere sicuri della loro reale esistenza: esistano o non esistano, i caratteri della nostra conoscenza intuitiva rimangono i medesimi. In questo modo appare evidente la posizione occamistica: immediatamente non sono percepite le cose, ma le conoscenze delle cose: « sum certus quod intelligo lapidem, virtute visionis lapidis; sum certus quod intelligo per experientiam, quia video visionem lapidis » (3).

---

(1) *In II Sent.*, 5, R.

(2) *In II Sent.*, 5, R.

(3) *Quodlibetum V*, 14.

La cognizione intuitiva del singolare, opposta alla cognizione astrattiva dell'universale, era una conseguenza del nominalismo occamistico. Recentemente da alcuni storici della filosofia si è discusso intorno a questo nominalismo, ed alcuni di essi non hanno creduto di vedere in Occam un nominalista, ma piuttosto un concettualista (1). Quanto a questa discussione è necessario osservare che Occam parla dei sensi e dell'intelletto come di facoltà diverse; non dice mai che i concetti dell'intelletto sono soltanto le immagini della fantasia, che l'universale è soltanto una parola che raduna, per una certa comodità, parecchie immagini, e che l'astrazione è soltanto separazione di un fantasma singolare da un altro fantasma singolare. Queste sono le affermazioni dei sensisti e degli empiristi dei secoli XVII e XVIII. Di più egli parla positivamente del concetto universale, e dell'astrazione con la quale si ottiene; il concetto non è rappresentativo del singolare, come è il fantasma, ma prescinde dai caratteri particolari; sebbene non vi sia nelle cose nulla di reale che sia universale, poichè nulla di comune può essere proprio dei singoli, nell'intelletto il concetto è universale,

(1) Cfr. p.es.: M. De Wulf, *Storia della filosofia medioevale*, Firenze, 1913, II, pp. 283-287; G. Canella, *Il Nominalismo e G. d. O.*, Firenze, 1907, p. 124; E. Blanc, *Dictionn. Phil.*, Parigi, 1906, col. 886; G. Calogero, *Nominalismo*, in « Enciclop. Ital. »; K. Michalski, *Les courant philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle*, in «Bullet. intern. de l'Acad. polon. de Sciences et Lettres », 1919-20, p. 66.

perchè viene attribuito a molti individui. L'astrazione separa la natura specifica dalla differenza individuale. Egli certamente ammette che, oltre agli esseri materiali, vi sono esseri spirituali, come le anime umane, gli Angeli e Dio. Non si può quindi porre Occam tra i nominalisti e gli empiristi moderni.

Se però non ci si ferma soltanto alle espressioni esteriori, ma si approfondisce il significato di esse, e se ne deducono logicamente le conseguenze, non sembra si sia snaturato il pensiero di Occam chiamandolo nominalismo. Logicamente, quando si afferma che l'oggetto dei sensi è lo stesso di quello dell'intelletto, *sub eadem ratione;* quando si afferma che l'astrazione è separazione dell'essenza sostanziale dalle determinazioni secondarie; quando si afferma che un oggetto materiale può immediatamente impressionare l'intelletto, si è nel nominalismo. La differenza tra fantasmi e concetti rimane puramente verbale; il concetto universale è il fantasma della sostanza singolare. Occam, come abbiamo veduto, parla dell'universale e dell'astrazione in questo modo: « aliquis videns albedinem singularem, *fingit consimilem* in anima sua, et de illa albedine praedicat tales passiones: albedo est color, albedo est disgregativa visus; unde, quia non potest omnem albedinem extra cogitare, utitur illo ficto pro omni albedine » (1). Come non vedere qui il vero nominalismo?

(1) *In I Sent.*, 2, 8, F.

Poichè però ciò non toglie le differenze dal nominalismo esplicito e radicale dei sensisti e degli empiristi, si potrà chiamarlo un nominalismo implicito e moderato. E' anche più naturale che, nel passaggio dall'età aurea della Scolastica alla filosofia moderna, vi sia stato un pensiero quasi intermedio, che ha continuato il passato e ha preparato il futuro. Il passato era già abbastanza perduto di vista, e il futuro già si annunciava.

AGNOSTICISMO E FIDEISMO

Se in gnoseologia Occam fu nominalista, in metafisica, come conseguenza del suo nominalismo, egli fu agnostico e fideista. Era infatti logico che, ridotta la cognizione intellettiva a una forma più complessa, ma non radicalmente diversa dalla cognizione sensitiva, soltanto la realtà sensibile potesse in qualche modo esser conosciuta dall'uomo. Finchè si trattò di esporre e commentare la cosmologia aristotelica, Occam, anche non interpretando fedelmente il pensiero aristotelico o criticandolo quando credeva di doverlo criticare, pure ebbe affermazioni esplicite e definitve. In questo campo di speculazione l'esperienza gli poteva essere una fonte di conoscenza e di certezza. Ma quando si trattò dell'anima e di Dio allora, mancando l'esperienza e diffidando della ragione, non gli rimase che rifugiarsi nella fede.

Nelle opere di Occam si trovano molto frequenti le più esplicite dichiarazioni di accettazione e di adesione alle verità della fede cristiana, e a tutto ciò che insegna la Chiesa Romana.

Nel De sacramento Altaris, p. es., dopo aver riferito i termini del dogma intorno alla SS. Eucarestia, aggiunge: « haec est et mea fides, quoniam haec est catholica fides; quidquid enim explicite credit Romana Ecclesia, hoc solum et non aliud nihil, vel explicite vel implicite, credo » (1).

L'ortodossia occamistica poteva sembrare messa sufficientemente in salvo. Eppure, non passò lungo periodo di tempo, e Occam si ribellò all'autorità della Sede Romana. Da principio poteva sembrare per attaccamento e amore alla povertà predicata dal Santo di Assisi; ma ben presto fu per difendere la propria causa, e poi quella del suo protettore Ludovico di Baviera. Egli giunse a condannare i papi come eretici. Ciò non ostante egli non abbandonò affatto la sua fede cristiana, anzi continuò a combattere anche contro il papa, in nome della medesima fede. Tutto ciò potè accadere nel sec. XIV. Ma i fondamenti erano stati scossi nella teoria e nella pratica. Tolta alla fede la base della ragione, poste spesso fede e ragione l'una contro l'altra, negato valore alle supreme autorità della Chiesa, la fede doveva necessariamente venire compromessa.

Perciò, l'attaccamento di Occam alla fede, non essendo razionale, fu fideismo. Proprio in lui, che voleva porre la fede stessa a base della filosofia, e partire dai dati della rivelazione per affermare verità di ordine naturale, avvenne la maggiore separazione della ragione dalla fede.

(1) *De sacram. Alt.*, c. 1.

Egli esplicitamente non affermò che ciò che era falso secondo la ragione, era vero secondo la fede. Egli non riteneva che la ragione fosse capace, non appena sorpassava il dato immediato dell'esperienza sensibile, di dare certezze ed evidenze. Il suo agnosticismo e il suo scetticismo lo salvarono dalla contraddizione.

Però il distacco era stato provocato; i germi della dissoluzione erano stati gettati; le conseguenze non mancarono. Anche nel campo della moralità le conseguenze del nominalismo e dell'empirismo non tardarono a farsi sentire. Se non esistevano norme assolute per determinare il bene e il male morale; se il criterio della moralità era puramente estrinseco, cioè la volontà di Dio, non vi era più nulla di veramente e intrinsecamente necessario. Erano state negate, con la dottrina sugli universali, le essenze delle cose, l'elemento comune e stabile, riflesso dell'essenza divina, di cui erano imitazioni. Si giunse a non concepire più l'essenza divina come una legge, di cui la voce della coscienza nell'uomo non fosse che una eco e una partecipazione. Legge eterna e legge naturale furono lasciate all'arbitrio della volontà divina. Doveva seguire il positivismo morale dei secoli XVII e XVIII, con le conseguenze distruggitrici di ogni ordine morale, sociale e politico; perchè, come era stato detto onesto e buono ciò che era stato comandato da Dio, sarebbe stato detto onesto e buono ciò che veniva comandato dal supremo po-

tere civile; così la legge umana veniva eretta a norma di moralità, secondo l'arbitrio dei tempi e degli uomini.

Anche riguardo all'ordine morale soprannaturale, Occam negò l'organismo vitale esistente tra grazia divina, virtù infuse, doni soprannaturali, aiuti particolari da una parte, e natura umana, facoltà operative, inclinazioni buone, eccitazioni all'azione dall'altra. Dio poteva dare all'uomo la grazia divina anche se nell'uomo, non pentito delle proprie colpe, rimaneva lo stato di peccato; Dio poteva dare all'uomo la vita eterna e la visione intuitiva e beatifica della divina essenza, senza che fosse preceduta in lui la grazia elevante. Dio poteva considerare e accettare come meritorio di vita eterna un atto umano privo della grazia soprannaturale (1). Era il nominalismo e l'empirismo applicato al mondo morale soprannaturale.

(1) *In I Sent.*, 17, 2, D; e *In I Sent.*, 17, I, M.

INFLUSSI OCCAMISTICI

Il primo atteggiamento pubblico verso le dottrine occamistiche fu di condanna. Si potrebbe pensare che le università, poste sotto la direzione o almeno la sorveglianza delle autorità ecclesiastiche, proscrivessero le dottrine filosofiche di Occam « in odium auctoris », perchè erano state condannate le dottrine antipapali, sia polemiche circa la povertà di Cristo e la visione intuitiva, sia politiche in favore dell'imperatore. Ma non fu così; nelle condanne non appare mai questa seconda parte dell'attività letteraria di Occam; i motivi recati riguardano direttamente le dottrine filosofiche e teologiche, specialmente quelle gnoseologiche, sovvertitrici di tutta la speculazione tradizionale.

Già una prima disapprovazione di queste dottrine era consistita nelle censure dell'anno 1326. La prima vera proscrizione è dovuta all'Università di Parigi ed è datata dal 25 settembre 1339 (1). Il 29 dicembre 1340 un nuovo decreto colpì Occam direttamen-

(1) Cfr.: DENIFLE - CHANTELAIN, *Chartul. Univ. Paris.*, n. 1023, t. II, p. 485. Cfr.: E. AMANN, in: « Dict. Théol. », art. *Occam,* col. 896.

te e indirettamente, cioè nella sua persona e nelle sue dottrine. Nell'anno poi 1346 Nicola di Autrecourt, maestro in teologia all'Università di Parigi, dopo un esame di alcune sue proposizioni, venne condannato dalla Santa Sede, residente in Avignone. Benchè non sia facile definire quali dottrine egli abbia difese, pure appaiono evidenti le sue relazioni e le sue dipendenze dalla logica occamistica, specialmente per ciò che riguarda la cognizione intuitiva del singolare, e la negazione della realtà oggettiva della sostanza e della causalità. Nell'anno poi 1347 venivano condannate dall'università di Parigi 40 tesi del baccelliere cisterciense Giovanni di Mirecourt: in alcune di esse era evidente la dipendenza da Occam.

Però, nonostante le condanne, l'autorità di Giovanni Buridano, di Marsilio da Inghen, di Nicola di Oresme, e più tardi di Pietro d'Ailly e di Giovanni Gerson, tutti aderenti alla nuova logica occamistica, ne preparavano il trionfo. S'erano formati i due partiti, dei « reales » e dei « nominales »: per un secolo si avvicendarono parziali trionfi degli uni sugli altri. Un ultimo colpo di forza dei « reales » si ebbe nel 1474. V'intervenne lo stesso re Luigi XI che, pregato dai capi di questo partito, emanò un decreto contro i « nominales », comandando di sequestrare tutti i libri che contenevano le dottrine pericolose e deleterie.

Ma già nel 1481, per comando del medesimo re, a preghiera dei «nominales», venivano restituiti i libri sequestrati. Alcuni maestri e discepoli tedeschi se ne

mostrarono felicissimi, e ringraziarono il re, che aveva riparato al delitto che era stato commesso dai « reales » « adversus doctrinam nominalium famosissimam ». Altri pretesero che il decreto fosse reso di pubblica ragione « ut absque scrupulo omnes ad nutum viae ed opinionis tam realium quam nominalium vacarent studentes » (1). Il nominalismo ricevette ufficialmente il diritto di cittadinanza, e il trionfo riportato all'università di Parigi lo fece trionfare nelle altre università di Europa: Oxford, Heidelberg, Vienna, Erfurt, Basilea, Friburgo, Tubinga, Ingolstadt, Lipsia, Praga, Magonza, Colonia, Losanna, Cracovia (2).

E' stato detto che il nominalismo occamistico favorì lo sviluppo delle scienze sperimentali. Di fatto Occam non ebbe personalmente attività di scienziato, non provocò nuove esperienze; eppure preparò l'atmosfera necessaria per iniziare una nuova era. Indirettamente egli promosse l'attuazione delle condizioni indispensabili per lo sviluppo moderno delle scienze di osservazione. Per queste non basta nè il ragionamento nè l'autorità, mentre sono necessari l'ardimento della ricerca e il rinnovato tentativo della scoperta. Non il nominalismo occamistico fa-

(1) P. VIGNAUX in: « Dict. théol. », art. Occam, col. 902.

(2) Per l'espansione del nominalismo, nonostante le condanne pubbliche: cfr.: F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Munster i. West. 1925, pp. 112-238; C. PRANTL *Geschichte der Logik*, vol. IV, pp. 185-193, e P. DONCOEUR, *La théorie de la matière et de la forme chez G. d'O.*, in: « Revue de Sc. Phil. et Théol. », 1921, p. 22.

vorì lo sviluppo delle scienze, ma l'urgente bisogno di trovare per la mente umana nuovi orizzonti e nuove conquiste.

Il nominalismo occamistico si propagò e si sviluppò contemporaneamente alla ripresa e al nuovo sviluppo delle scienze sperimentali. Nella sua reazione all'astrattismo, esso appellò perennemente al singolare concreto e alla prova dell'esperienza. Le scienze si ritennero autorizzate, dalla nuova filosofia, a preoccuparsi unicamente della realtà sensibile immediata. Inoltre il nominalismo semplificò la logica quale disciplina metodologica della ricerca, e ridusse all'omogeneità il reale esistente. La semplificazione e la riduzione dovevano nuocere immensamente alla metafisica; erano invece propizie per le scienze, che non volevano preoccuparsi di realtà non sperimentabili.

L'influsso di Occam fu grande anche nella speculazione teologica e religiosa. Vi furono celebri teologi seguaci di Occam, tra i quali emersero per importanza Gregorio di Rimini, Pietro di Ailly e Gabriele Biel. Teologi nominalistici erano presenti e prendevano parte attiva alle dispute del Concilio di Trento: alcune questioni intorno alla dottrina sulla giustificazione, intorno alla natura della grazia santificante e della virtù della carità non vennero definite per un riguardo a questi teologi. Essi erano però sempre entro l'ortodossia cattolica. Ma non tutti i seguaci dei principî occamistici seppero ugualmente mantenersi entro gli stessi limiti. Si sarà notato come le università, che accolsero favorevolmen-

te il nominalismo occamistico, furono quasi tutte in Germania. Da questo predominio e da questo influsso, come s'è già accennato, non rimase esente Lutero. Si può quindi affermare che il nominalismo occamistico ha cooperato al sorgere della riforma protestante.

Lutero, nei suoi scritti, ricorda il « suo caro maestro Occam », e dice di sè: « ego sum occamicae factionis ». I due maestri principali di Lutero, Trutvetter e Usingen, erano seguaci della « via moderna » cioè occamistica. Quando furono condannate le sue dottrine, egli disse che non era stato condannato Lutero ma Occam (1). Nella questione principale, che fu la causa della ribellione di Lutero, il problema della giustificazione, l'affermazione luterana della semplice giustificazione estrinseca, senza bisogno di grazia interiore, era sulla stessa linea dell'affermazione occamistica della possibilità da parte di Dio di concedere la beatitudine a un uomo peccatore senza infondergli la grazia. Le dottrine poi di Occam intorno alla quantità e alla sostanza, conosciute da Lutero attraverso il Card. Pietro d'Ailly, condussero alla negazione della transustanziazione.

Sullo sviluppo ulteriore della Scolastica, Occam esercitò pure un grande influsso. Esso è evidente, p. es., nel Suarez, il quale, volendo, dinanzi alle accuse dei protestanti, mostrare l'accordo dei dottori cattolici, tentò una sintesi fra tomismo, scotismo e

---

(1) T. BRUCE BIRCH, *The « De sacramento Altaris » of W. of O.*, Burlington, 1930, pp. 23-25.

occamismo. Egli ammise la conoscenza diretta del singolare, negò la realtà della relazione e delle ultime sei categorie aristoteliche, negò la distinzione reale tra essenza ed esistenza e il principio di individuazione, accettò la critica occamistica al primo argomento tomistico per l'esistenza di Dio, e in conseguenza delle obiezioni scotistiche trovò grande difficoltà a provare l'unicità della Prima Causa.

La filosofia moderna poi si ricollega alla filosofia scolastica proprio attraverso il nominalismo occamistico. Potrebbe sembrare strano voler determinare gli influssi che il pensiero di Occam ha esercitato, o potè esercitare, sulla formazione della filosofia moderna, tanto più se si intende affermare che questi influssi si siano verificati su entrambe le correnti del pensiero moderno, empirismo e razionalismo.

Eppure, poste le due correnti a confronto con la speculazione greco-scolastica, appare evidente che, come Scoto e Occam, pur differendo molto tra di loro, sono tra di loro vicinissimi se si confrontano con Platone, Aristotele e S. Tommaso, così le due correnti della filosofia moderna sono vicinissime tra di loro se si confrontano con l'aristotelismo e il tomismo da una parte, e lo scotismo e l'occamismo dell'altra. Quanto più sono lontane da quelli, tanto più sono vicine a questi. E' vero, certamente, che il razionalismo è più vicino a Platone e ad Aristotele che non l'empirismo, come Scoto è più vicino a S. Tommaso che non Occam: nel razionalismo predomina l'intelletto e vi è una metafisica. Eppure il ra-

zionalismo della filosofia moderna è frutto di mentalità geometrica e non metafisica, ed è fondamentalmente empirismo come in corrente opposta.

Leggendo il « Leviathan » di Tommaso Hobbes e il « Saggio sulla conoscenza umana » di Giovanni Locke, si riscontrano facilmente le allusioni e le ispirazioni al nominalismo occamistico. Sensazioni, immagini e pensieri vengono posti sullo stesso piano; i nomi comuni riferentisi a molte cose non sono che nomi, non essendovi altro nelle parole universali che nomi; le essenze astratte e le forme sostanziali sono nomi di niente, la conoscenza intellettuale non è altro che un'addizione o sottrazione di concetti; sono immediatamente percepite le idee e non le cose; la sostanza è qualche cosa di ignoto; la spiritualità e l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio o sono negate o ammesse per fede. Hume non fece che condurre alle ultime conseguenze i principî nominalistici elaborati da Hobbes e Locke.

Anche la corrente razionalistica rimase influenzata dalle idee maturate nella Scolastica della decadenza. Per Cartesio la mente è passiva non meno di quanto l'avesse ammesso Occam, essa non entra per nulla nell'elaborazione delle determinazioni dell'oggetto conosciuto; termine della cognizione sono le idee e non le cose, ed è necessario assicurarsi che non le produce uno spirito maligno; le idee universali non sono altro che accoppiamenti di idee particolari; l'entità della sostanza corporea è soltanto la quantità; non si danno forme sostanziali

perchè, così come vengono definite, dovrebbero essere termine di creazione divina; non si dà causalità finale, e il tempo e il moto non sono realtà distinte dalle cose permanenti; l'immortalità dell'anima non dipende dalla sua natura, ma dalla volontà di Dio, ci è nota quindi solo per fede; l'esistenza di Dio non si può provare con l'argomento della causalità.

Per Spinoza la cognizione non ha un'immediata e necessaria dipendenza dall'oggetto; la mente ha le idee, le contempla, le ordina, le concatena, e nulla più; tutte le idee si riferiscono a oggetti singolari e particolari; le idee universali sono prive di ogni contenuto reale, non v'è nessuna diversità radicale tra sensi e intelletto; l'estensione è attributo costitutivo della sostanza divina. Leibniz, a 17 anni, baccelliere in filosofia, compose una « Disputatio metaphysica de principio individui »; rigettata la dottrina pagana della materia prima, « maxime placet Nominalium Entitas », e cita la Summa totius logicae e il De sacramento Altaris di Occam. Altrove, parlando del Venerabilis Inceptor, lo chiama « maximi vir ingenii ed eruditions pro illo aevo summae ». Anche per Leibniz le idee universali sono solo un prodotto dell'intelletto, e le generazioni e le mutazioni, il moto e il tempo non hanno alcuna realtà oggettiva.

Kant non si è certo ispirato a Occam, nè, come forza di speculazione, si può fare un confronto tra l'uno e l'altro. Però, per mezzo degli influssi esercitati specialmente sugli empiristi inglesi, e poi per

mezzo dell'atmosfera nominalistica sviluppatasi negli ambienti speculativi delle università tedesche, gli influssi occamistici giunsero in un certo modo anche fino a Kant. Immediatamente noi non potevamo conoscere che il contenuto immanente della nostra conoscenza; il tempo non era che un concetto della mente; l'universalità non apparteneva alle cose ma era posta dalla mente, la sostanza era qualche cosa di misterioso, che stava al di là delle apparenze; non si percepiva tra le cose l'influsso causale; l'anima e Dio non potevano essere dimostrate dalla ragione perchè non potevano cadere sotto l'esperienza, e si ammettevano solo per fede; con l'argomento della causalità si giungeva a una Prima Causa, ma non si poteva dimostrare che fosse unica e perfettissima.

La speculazione kantiana ha dato origine a tutta la filosofia contemporanea, sia di carattere positivistico, in dipendenza della limitazione del campo delle conoscenze valide, sia di carattere idealistico, in dipendenza dell'attività sintetica e creatrice dello spirito. Può dirsi pertanto che la filosofia moderna e la filosofia contemporanea poggiano sulle medesime basi, su cui era poggiato il nominalismo occamistico.

Non si vuol dire con ciò che le filosofie moderna e contemporanea abbiano unicamente il demerito di aver continuato e sviluppato un aspetto meno felice della filosofia scolastica. Le costruzioni particolari e i grandi sistemi sono monumenti lasciati da ingegni vigorosi e potenti. L'affermazione che tutta

la speculazione, parallela a quella platonico-aristotelico-tomistica, in ciò che questa ha di più valido e di più intimo, è frutto di una particolare mentalità geometrica, non vuol togliere ad essa i suoi valori, ma vuol caratterizzarla nella sua origine prima. Essa vuole indicare che una speculazione procedente da una mentalità metafisica, a differenza di quella procedente da una mentalità geometrica, giunge coerentemente e sicuramente, insieme col potenziamento di tutti i ritrovati delle scienze e della cultura, all'affermazione razionale dei primi principî dell'essere e dei supremi valori della vita.

E', almeno, indicata la via. Siccome po,i da una parte la realtà e dall'altra i poteri conoscitivi dell'uomo rimangono sostanzialmente gli stessi, dovrebbe essere missione del filosofo, piuttosto che incominciare sempre da capo, procedere, sia pur criticamente, sempre più innanzi nella costruzione. La filosofia potrebbe così, un po' meglio e con maggiori frutti, raggiungere le sue alte finalità.

NOTA BIBLIOGRAFICA

C. PRANTL - *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, Fock, 1927, Vol. III, pp. 327-420.

B. HAURÉAU - *Histoire de la philosophie scolastique*, Parigi, 1872-1880, vol. II, pp. 356-430.

M. DE WULF - *Storia della filosofia medievale*, trad. ital., Firenze, 1913, vol. II, pp. 276-288.

F. UEBERWEG - B. GEYER - *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlino, 1928, Vol. II, pp. 572-584 e 781-782.

G. DE RUGGERO - *Storia della filosofia, p. III; Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 1937, vol. I, p. 23.

N. ABBAGNANO - *Guglielmo di Ochkam*, Lanciano, Carabba, 1931.

F. MUSCHIETTI - *Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo di Ockam*, Bellinzona, 1908.

G. CANELLA - *Il nominalismo e Guglielmo di Occam*, Firenze, 1907.

K. MICHALSKI - *Les courants philosophique à Oxford et à Paris pendant le XIV siècle*, in: « Bullet. intern. de l'Acad. polon. de Sciences et Lettres », 1919-1920; *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV siècle*, in « Bullet. intern. de l'Acad. polon. », 1925; *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV siècle*, Cracovia, 1926; *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XV siècle*, in: « Bullet. intern. Accad. pol. Sc. Lettr. », 1927.

P. Doncoeur - *La théorie de la matière et de la forme chez G. d'Occam*, in: « Revue de Sciences Théol. et Philos. », 1921; *Le nominalisme de G. d'Occam - La théorie de la relation*, in: « Revue néoscolast. de Philos.», 1921; *Le mouvement, temps et lieux d'après Occam*, in: « Revue de Philos. », 1921.

E. Hochstetter - *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre W. v. Ockam*, Berlino, 1917.

P. Vignaúx - *Occam*, in: « Dictionnaire de Théol. cathol. »; *Nominalisme*, in: « Dict. de Théol. cathol. »; *La pensée au Moyen Age*, Paris, Colin, 1938.

J. Maréchal - *Le point de départ de la métaphysique*, vol. II, 2 ed., Louvain, 1927.

F. Ehrle - *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V*, in: « Franzisc. Stud. », 1925.

A. Pelzer - *Les 51 articles de G. d'O. censurée en Avignon en* 1325, in: « Revue d'hist. ecclésiast. », 1922.

A.G. Little - *The grey friars in Oxford*, Oxford, 1892.

J. Hofer - *Biographische Studien über W. v. Ockam*, in: Archiv. Franzisc. Histor. », 1913.

F. Fererhofer - *Ein Beitrag zur Bibliographie und Biographie W. v. Occam*, in: « Philos. Jahurb »., 1925; *Die Philosophie des W. v. O. in Rahmen seiner Zeit*, in: « Franz. Stud. », 1925; *Die Psychologie und die psychol. Grundlagen der Erkenntnislehre des W. v. Occam*, in: « Philos. Jahrb », 1926.

A. Carlini - *Fra Michelino e la sua eresia*, Bologna, Zanichelli, 1912.

R. Grisar - *Luther*, Freiburg i. B., Herder, 1911, vol. I.

H. Siebeck - *Ochams Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik, mit besonderer Berücksichtigung der Schule Ockhams*, Borna, Leipzig, 1910.

E. Moody - *The logic of William of Occam*, London 1935.

L. Rougier - *La Scolastique et le Thomisme*, Paris, Gauthier - Villars, 1925.

P. Durem - *Etude sur Léonard de Vinci*, vol. III, Paris, 1913.

Non sono state citate che le opere più interessanti, più direttamente riguardanti Occam e più facili a trovarsi. Sono soprattutto importanti i lavori storici dello *Hofer* e del *Little* intorno alla vita e alle opere occamistiche. I lavori del *Michalski*, dell'*Ehrle* e del *Federhofer* hanno egregiamente contribuito a situare il pensiero occamistico nel suo ambiente storico, mediante il confronto con le speculazioni ad esso contemporanee. Intorno all'influsso esercitato sullo sviluppo delle scienze sperimentali da Occam e da coloro che si ispirarono ai principî della sua logica, ha scritto ampiamente il *Duhem*. Esposizioni accurate della logica occamistica sono state date da *Prantl* e dallo *Hauréau*, quantunque questi autori si siano fermati ad esporre prevalentemente la parte formale di essa. Studi critici intorno alla filosofia del Venerabilis Inceptor sono stati, oltre a quello completo dell'*Abbagnano*, quelli dello *Hochstetter*, specialmente per ciò che riguarda il problema della conoscenza, e poi quelli del *Vignaux*, del *Doncoeur* e del *Maréchal*: questi ultimi autori, per la loro egregia competenza nella conoscenza della filosofia scolastica, erano i più adatti all'intelligenza, all'esposizione e alla critica della speculazione occamistica.

INDICE

PARTE I.

CENNI BIOGRAFICI

PARTE II.

IL PENSIERO

PARTE III.

VALUTAZIONE CRITICA

Imprimi potest

Patavii, 5 augusti 1942

Dominicus M. Bianchini S. I.
Praep. Prov.

Brixiae, 3 decembris 1942

Visum: nihil obstat quominus imprimatur

Can. Paulus Guerrini censor del.

IL PENSIERO

I CLASSICI DELLA FILOSOFIA COMMENTATI

Collezione diretta da Paolo Rotta, Preside della Facoltà di Magistero dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

Platone - IL FEDONE a cura di Paolo Rotta L. 8,—
Platone - IL CRITONE a cura di Paolo Rotta L. 6,—
Platone - IL PROTAGORA a cura di Paolo Rotta L. 9,50
S. Agostino - DELLA CITTA' DI DIO a cura di Mario Bendiscioli L. 19,50
S. Anselmo d'Aosta - IL MONOLOGIO a cura di G. Ceriani L. 11,50
S. Tommaso d'Aquino - LA CONOSCENZA a cura di Mario Casotti L. 5,—
S. Tommaso - LA MORALE a cura di M. Casotti L. 7,40
Galileo Galilei - ANTOLOGIA a cura di S. Vanni Rovighi L. 10,—
Cartesio - IL DISCORSO SUL METODO a cura di Gustavo Bontadini L. 8,—
Leibniz - MONADOLOGIA a cura di S. Vanni-Rovighi L. 5,—
G. Berkeley - PRINCIPI DELLA CONOSCENZA UMANA a cura di Giulio Castiglioni L. 10,50
Benedetto Spinoza - ETICA a cura di G. Ceriani L. 12,50
G. Locke - SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO a cura di Gianfranco Bianchi L. 12,60
E. Kant - FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI a cura di Paolo Rotta L. 9,45
Emanuele Kant - PROLEGOMENI a cura di Paolo Rotta L. 10,50
Giambattista Vico - LA SCIENZA NUOVA a cura di Franco Amerio L. 10,50
Pasquale Galluppi - LETTERE FILOSOFICHE a cura di Franco Amerio L. 10,—
A. Rosmini - SCHIZZO DEI SISTEMI DI FILOSOFIA MODERNA E DEL PROPRIO SISTEMA a cura di Paolo Rotta L. 7,40